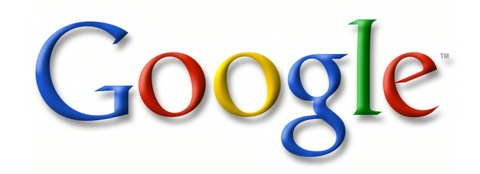
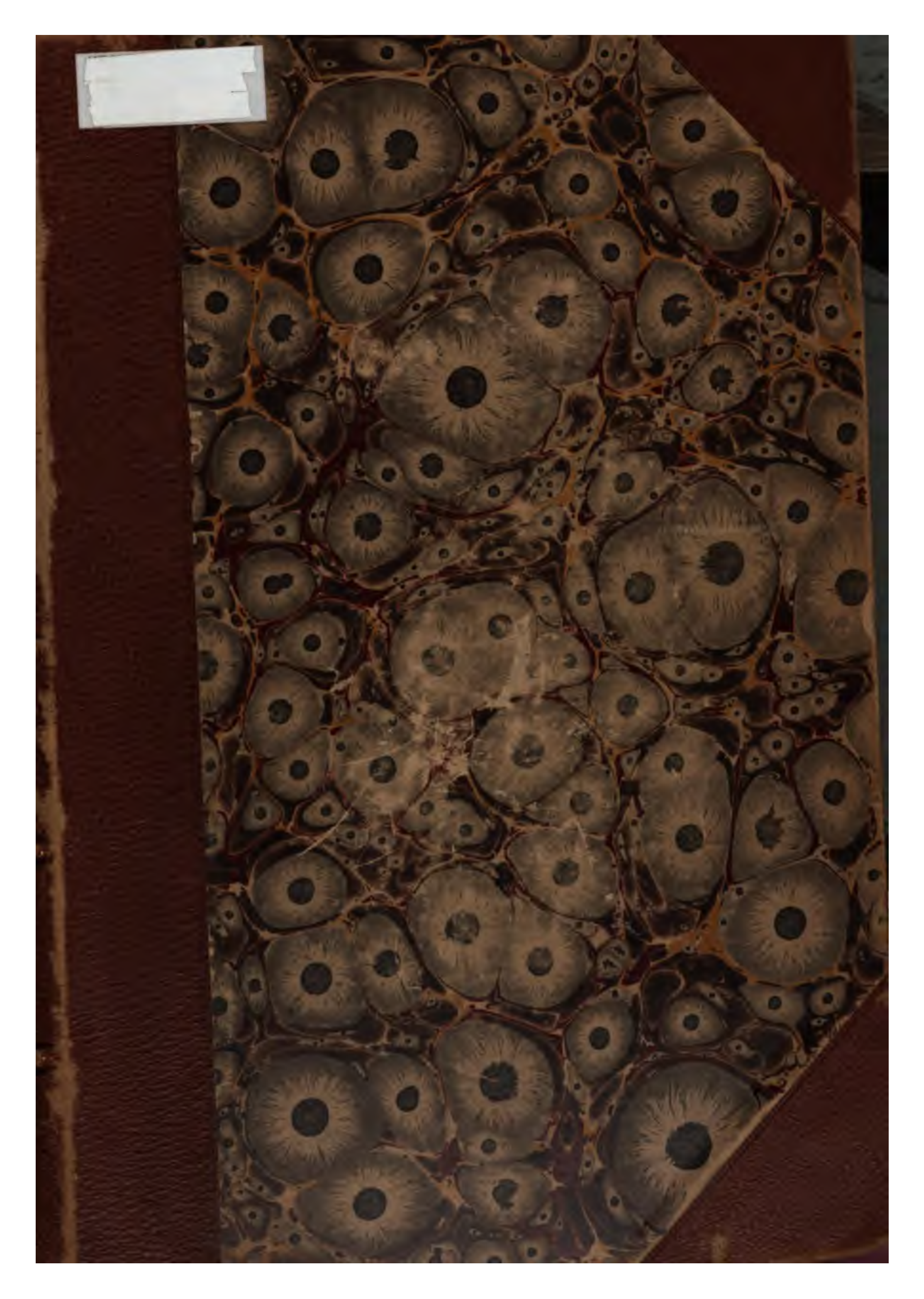








SÜNDE UND GNADE

IM RELIGIÖSEN LEBEN DES VOLKES ISRAEL BIS AUF CHRISTUM.

EINE GESCHICHTE DES VORCHRISTLICHEN HEILSBEWUSSTSEINS

VON

JUSTUS KÖBERLE,
LIC. THEOL.,
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN ROSTOCK.



MÜNCHEN 1905
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen

Vorwort.

Vorliegendes Werk, welches nicht nur für den engeren Kreis der Fachgenossen, sondern für den weiteren aller theologisch Arbeitenden bestimmt ist, beabsichtigt, den auf dem Titelblatt abgegrenzten Gegenstand im ganzen Umfang zu behandeln; doch wurde in anbetracht der zahlreichen Vorarbeiten namentlich im ersten Teil möglichste Kürze erstrebt, während das spätere Judentum, für welches eine eingehende Untersuchung unseres Themas meines Wissens noch nicht existiert, absichtlich besonders ausführlich behandelt ist. Auch hier aber galt es nicht, die systematische und theoretische Ausgestaltung, die begriffliche Durchbildung, soweit solche vorhanden, darzustellen, sondern nur zu untersuchen, welches die wirkliche religiöse Bedeutung der einzelnen Anschauungen und Äußerungen gewesen ist. Das wirklich vorhandene Heilsbewußtsein, in dem das Judentum stand und von dem es lebte, sollte ermittelt werden. Der Gesamteindruck, den ich in dieser Hinsicht bei dem Durcharbeiten der Quellen bekommen habe, ist durchaus der, daß es ganz unmöglich ist, der jüdischen Gemeinde ein ähnliches Heilsbewußtsein zu vindizieren, wie es aus den neutestamentlichen Schriften spricht. Das Judentum war im Ganzen am Schlusse seiner Geschichte bei einer ganz ähnlichen unbefriedigten Erlösungssehnsucht angelangt, wie das gleichzeitige edlere Heidentum. Weder die gesetzliche Selbstzufriedenheit noch der Fanatismus messianischer Erwartungen vermögen darüber hinwegzutäuschen, wenn man etwas

zwischen den Zeilen zu lesen vermag. Und für den Erwählungsglauben, von dem aus, wie mir scheint, die jüdische Frömmigkeit allein richtig verstanden werden kann, gilt genau dasselbe.

Bei der Bearbeitung eines Gegenstandes wie des vorliegenden treten naturgemäß überall bestimmte prinzipielle Voraussetzungen zutage. Sie beziehen sich auf die Bedeutung von Sünde und Gnade überhaupt, auf ihre Bedeutung im Ganzen des christlichen Heilsbewußtseins, auf die Stellung des paulinischen Evangeliums zum Evangelium Jesu u. s. w. Die Entscheidung über diese Fragen hängt im letzten Grunde an Dingen, über welche sich nicht streiten läßt. Hier wird stets Überzeugung gegen Überzeugung stehen. Aber auch für diejenigen, welche nicht zugestehen wollen, daß Sünde und Gnade der Mittelpunkt des Evangeliums sind und bleiben müssen, ist es doch von Interesse, zu verfolgen, wie sie es geschichtlich geworden sind. Und vielleicht ist eine derartige geschichtliche Betrachtung vor anderem geeignet, uns in der Überzeugung zu bestärken, daß dieselbe geschichtliche Notwendigkeit, welche einmal Sünde und Gnade in den Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins gerückt hat, ihnen immer wieder diese Stellung verleihen wird, wie sich dies ja auch in der Geschichte der christlichen Kirche deutlich verfolgen läßt.

Die Literaturangaben sind absichtlich möglichst beschränkt worden: die Register wollen nur das Wichtigste darbieten. Einige Inkonsequenzen in der Form der Zitate mögen freundlich verziehen werden.

Der Kgl. Universitätsbibliothek in Erlangen, wo nachfolgendes Werk noch im ganzen Umfange entstanden ist, möchte ich für mannigfache und freundlichst gewährte Unterstützung hier ausdrücklich meinen Dank aussprechen.

Oktober 1904.

Justus Köberle.

Inhalt.

Abkürzungen.

Abh. GWG. NF. = Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-hist. Klasse; Neue Folge.
Arch. Rel. = Archiv für Religionswissenschaft.
Ass. Bibl. = Assyriologische Bibliothek.
Beitr. F. chr. Thl. = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.
Expos. Tim. = The Expository Times.
Gr. chr. Schriftst. = Die griechischen christlichen Schriftsteller etc., hergeb. v. d. Kgl. pr. Akad. d. Wiss.
Inst. jud. B. = Schriften des Institutum judaicum in Berlin.
J. H. Un. C. = The Johns Hopkins University Circulars.
KAT³ = Die Keilinschriften und das A. Test., 3. Aufl., hergeb. von H. Zimmern und H. Winckler.
KIB. = Keilinschriftliche Bibliothek.
Lit. Centr.Bl. = Literarisches Centralblatt für Deutschland.
Mon. sacr. et prof. = Monumenta sacra et profana, Med.
M. I und II = Philonis Judaei opera, ed. Mangey, vol. I et vol. II.
N. Jbb. d. Thl. = Neue Jahrbücher für deutsche Theologie.
NKZ. = Neue kirchliche Zeitschrift.
pal. Amor. = Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer, I 1892; II 1896; III 1899.
PLG⁴ = Poetae lyrici Graeci, rec. Bergk, 4. Aufl.
Pr. Jahrbb. = Preußische Jahrbücher.
PRE³ = Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche, 3. Aufl.
Rev. bibl. = Revue biblique internationale.
St. Kr. = Theologische Studien und Kritiken.
St. Gesch. Th. K. = Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche.
Tann.² I und II = Bacher, Die Agada der Tannaiten, Bd. I und II.
Th. LZ. = Theologische Literaturzeitung.
Th. Tijdschr. = Theologisch Tijdschrift.
Tts. Stds. = Texts and studies, ed. A. Robinson.
Tt. Uss. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchr. Literatur.
ZA. = Zeitschrift für Assyriologie.
ZAW. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZNW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
ZThK. = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZWTh. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

In den Testamenten der XII Patriarchen ist:

I =	Test.	Ruben,	VII =	Test.	Dan,
II =	„	Simeon,	VIII =	„	Naphtali,
III =	„	Levi,	IX =	„	Gad,
IV =	„	Juda,	X =	„	Asser,
V =	„	Issachar,	XI =	„	Joseph,
VI =	„	Sebulon,	XII =	„	Benjamin.

Corrigenda.

S. 110, Z. 34 lies Jes. 7, 9 statt 7, 10.
S. 111, Z. 14 lies Jes. 7, 10 ff. statt 7, 10.
S. 605, Z. 20 lies Or. Man. 5. 8—10. 12 statt 5, 8—10. 12.

I. Teil.

Das alte Israel.

I. Kapitel.

Einleitung.

Sünde und Gnade gehören zu den Begriffen, welche allen Religionen gemeinsam sind und deren Bedeutung für die Frömmigkeit doch in jeder Religion verschieden ist. Uns erscheinen Sünde und Gnade die Angelpunkte religiösen Lebens zu sein. Welche Bedeutung sie in der Geschichte der christlichen Religion gehabt haben, ist bekannt; Paulus und Augustin, Luther und Schleiermacher zeigen es. Wir glauben, daß sie diese Bedeutung auch behalten müssen und trotz der jetzt herrschenden Bewegung behalten werden. Daß sie diese Bedeutung überhaupt erlangt haben, ist zwar nicht begründet, aber doch großenteils vermittelt durch die auf das Christentum hinführende Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion. Diese Geschichte zeigt, welch mannigfaltige und nachdrückliche Einwirkung Gottes und welche Fülle menschlicher Arbeit und menschlichen Kämpfens notwendig war, bis auch nur einigermaßen eine höhere Auffassung und klarere Erkenntnis dessen, was Sünde und Gnade in Wahrheit bedeuten, erreicht war. Und wie viel Unvollkommenes und Unzulängliches blieb bei allem Erreichten bestehen und drängte sich fortwährend von neuem hinzu! Der Höhepunkt war bereits überschritten, als das Ziel erreicht werden sollte, auf welches alles Bisherige hinwies.

Diese Geschichte, als einen Ausschnitt der Geschichte des religiösen Lebens Israels und des Judentums, im einzelnen zu verfolgen, ist die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung. Selbstverständlich kann sie nur im Zusammenhang mit der gesamten Gestaltung des religiösen Lebens der einzelnen Perioden gelöst werden. Sie setzt daher eine bestimmte Grundanschauung bezüglich des Verlaufs der israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte voraus, ebenso wie sie umgekehrt die Richtigkeit dieser Grundanschauung an einem einzelnen Punkte zu erweisen hat.

1. Diese Grundanschauung nun, welche wir hier nicht weiter beweisen und ausführen können, faßt sich zusammen in dem Satze, daß die Realität der göttlichen Offenbarung einen wirklich geschichtlichen Verlauf der Religionsgeschichte dieses Volkes nicht ausschließt, sondern vielmehr gerade in demselben sich erweist. Die göttliche Offenbarung hat nicht ihre Geschichte neben und außerhalb der „profanen" Geschichte Israels, sondern in ihr; sie nimmt die gesamte Geschichte, äußere wie innere, auf und durchdringt sie. Sie ist nicht Mitteilung von religiösen Lehren, sondern erweist sich in einer Kette von Tatsachen, freilich zumeist geistiger Art, so daß religiöse Erkenntnis ohne Zweifel mit dazu zu rechnen ist. Je vollkommener wir die Zusammenhänge der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen, namentlich aber der geistigen Geschichte Israels erkennen, um so vollkommener wird sich auch die Realität göttlicher Einwirkung in ihr erkennen lassen; vor allem wird der Vergleich mit der Religionsgeschichte verwandter Völker hiefür von Bedeutung sein. Und zwar zeigt sich diese göttliche Wirkung vor allem in drei Tatsachen; nämlich erstens in eigentümlichen geschichtlichen Erlebnissen des Volkes, zweitens in einer eigentümlichen begleitenden oder vorauseilenden Interpretation derselben — die sog. prophetische Interpretation mit allen irgendwie daran angeschlossenen Folgerungen im weitesten Sinn des Wortes gefaßt — drittens in der eigentümlichen Aneignung dieser Interpretation, d. h. in der Tatsache, daß diese Interpretation mit allen ihren Ergebnissen

Eigentum eines größeren Kreises von Gliedern des Volkes geworden ist und daß sie es in dem bestimmten Grade, in der bestimmten Form geworden ist, welche wir am Schlusse vorfinden. Keine dieser drei Tatsachen, und wäre sie noch so klar herausgestellt, der Vergleich noch so vollständig durchgeführt, vermag natürlich einen zwingenden Beweis für die Realität der göttlichen Offenbarung zu erbringen, allein denselben erbringen zu wollen, ist von vornherein aussichtslos, da es sich auch hier um Objekte des Glaubens handelt.

Die Fragestellung, welche die ganze folgende Untersuchung beherrscht, ist durchaus: welche Stellung, welche Bedeutung hatte diese oder jene religiöse Überzeugung für das jeweilige Bewußtsein, sei es des Volkes oder des einzelnen. Welches war der damalige religiöse Besitz? Wieviel lebte wirklich im Bewußtsein, wieviel wurde zurückgestellt, was wurde weiter überliefert, was umgestaltet? u. s. f. Die Aufgabe ist also nicht, die Einheitlichkeit der im alttestamentlichen Kanon vorliegenden Auffassung aufzuzeigen oder eine nach systematischen Gesichtspunkten geordnete Darstellung der biblischen Begriffe Sünde und Gnade zu geben. Diese Aufgabe ist längst geleistet in den biblischen Theologien, wie denen Oehlers, Riehms, Dillmanns u. a., oder in Werken wie v. Hofmanns Schriftbeweis und neuerdings Clemens „Lehre von der Sünde“, Göttingen 1897, und ähnlichen mehr; vielmehr kommt es gerade auf die Mannigfaltigkeit und den Abstand der Anschauungen in den verschiedenen Zeiten an; wie viel geschehen ist, wie viel sich im Lauf der Zeit geändert hat, soll gezeigt werden, wobei sich eine gewisse Einheit und namentlich ein interessanter Kreislauf der Anschauungen mit Wiederholung der nämlichen Erscheinungen auf höherer Stufe von selbst ergeben wird.

2. Es ist nun längst erkannt, daß in der Geschichte des geistigen Lebens niemals eine Stufe die andere einfach ablöst, sondern stets das neu Hinzukommende nur auf dem Bisherigen sich aufbaut, daß die Erscheinungen der früheren Stufe stets neben den neuen erhalten bleiben, in ihnen und neben ihnen nachwirken. Besonders klar ist dies zu erkennen bei einer

aufwärts strebenden Entwicklung, es trifft aber auch für Perioden des Verfalls, des Rückgangs, der Erstarrung zu. Deutlich läßt sich dies in den alttestamentlichen und den späteren jüdischen Schriften beobachten, insofern auch in notorisch spät entstandenen Werken oft uralte Anschauungen reproduziert werden.

Diese Tatsache erschwert die Abgrenzung der einzelnen Perioden und die Benützung der Quellen in hohem Maße. Die nationale Volksreligion Israels hat zwar in der Zeit von Mose bis zum Exil sehr bedeutende Wandlungen durchgemacht, namentlich bedingt durch den Übergang zur Seßhaftigkeit, die Vermischung mit den Kanaanitern und weiterhin die Eroberungskriege der Assyrer, allein das Wenige, was über die volkstümliche israelitische Auffassung von Sünde und Gnade zu sagen ist — es muß aus der gesamten vorexilischen Literatur zusammengesucht werden — läßt sich trotz der vorhandenen Umbildungen nur als eine Einheit behandeln. Umgekehrt sind die Propheten so scharf unterschiedene Individualitäten, daß die Zusammenfassung in Gruppen schwierig ist. Die ältere Prophetie zwar, welche, ohne schriftliche Denkmäler zu hinterlassen, doch stets neben oder über der Volksreligion als eine weiterführende Kraft gewirkt hat, gehört im wesentlichen noch mit zu dieser Volksreligion. Von den späteren Propheten lassen sich etwa Amos, Hosea, Jesaia, Micha als eine Gruppe behandeln, bei Jeremia, Ezechiel, Deuterojesaia aber sind Zeitverhältnisse und persönlicher Charakter zu verschieden, als daß sie unter eine gemeinsame Einteilung gebracht werden könnten. Das ältere Judentum bildet mit seinem Gemeindeglauben und mit seinem Individualismus einen Abschnitt für sich, in welchem freilich stets zu berücksichtigen ist, daß die eigentliche Erziehung zur Gesetzesherrschaft erst mit dem Jahre 444 begonnen hat. Vorher ist von einer Durchführung des Gesetzes noch keine Rede, und auch nachher kam noch nicht gleich der starre Nomismus und jene schroffe Abgeschlossenheit des Judentums im Gesetzesdienst zur Geltung wie später. Vielmehr bereitete sich alles dies in den anderthalb Jahrhunderten seit Nehemia und Esra erst vor. Der letzte Abschnitt des

Ganzen beginnt mit dem Eindringen des Hellenismus und dem damit entstehenden Kampf zwischen Judaismus und Griechentum. Der makkabäische Freiheitskampf entschied zugunsten des Judaismus, und mit ihm tritt nun die pharisäische Gesetzlichkeit als eigentliches Charakteristikum jüdischer Religiosität auf. Das Ende bildet der Untergang des jüdischen Staatswesens, die definitive Scheidung vom Christentum, der Rabbinismus. Ist schon der Übergang vom vorexilischen Israel zum Judentum fließend, so noch mehr der vom älteren Judentum zum späteren. Aber der Abstand ist inhaltlich doch so groß, daß beide notwendig getrennt behandelt werden müssen.

3. Der Gang der Darstellung im einzelnen und die Benützung der Quellen muß sich durch sich selbst rechtfertigen. Was letzteren Punkt anlangt, so ist nur zu bemerken, daß bei einer Untersuchung wie der vorliegenden ohne „innere" Kritik nicht durchzukommen ist. Aufs schärfste und durchgehend muß zwischen der literarischen Entstehung und der Entstehung des Inhalts unterschieden und mit den Konsequenzen dieser Unterscheidung Ernst gemacht werden. Was innerhalb eines literarischen Denkmals primitive Anschauung, was fortgebildete Vorstellung, was volkstümlicher Glaube, was individuelle Ausprägung, was naiv, was reflektiert ist. muß sehr oft festgestellt werden unabhängig von der Frage, wann die uns vorliegende literarische Form entstanden ist. Als Kriterium hiefür darf jedoch nicht in dem Maße, wie vielfach geschieht. die nach unseren christlichen Anschauungen beurteilte sittliche Höhe einer Anschauung allein in betracht gezogen werden. Denn neben dem sittlichen Aufschwung ist der sittliche Niedergang ebenso häufig zu beobachten. Vielmehr kommt es vor allem auf das Maß intellektueller Energie an, welches eine Vorstellung aufweist; was reflektiert, bewußt überlegt erscheint, wird notwendig einer späteren Phase der geistigen Geschichte angehören als das Naive und Unreflektierte. Schwerer läßt sich der Grad der begleitenden Gefühlserregung als Kriterium verwenden, da in der Geschichte des israelitischen und jüdischen Volks die Perioden der Aufregung sehr

mannigfach mit denen der Ruhe und Gleichmäßigkeit gewechselt haben.

Diese Anordnung des Stoffes nach inneren Gesichtspunkten schließt natürlich nicht aus, daß die Darlegung und Beweisführung, um sicher zu gehen und den gegenwärtigen Verhältnissen Rechnung zu tragen, stets zunächst auf Stellen aufgebaut werden muß, deren Ansetzung wenigstens einigermaßen allgemein gesichert erscheint. Einzelne abweichende Fälle müssen besonders begründet werden.

4. Entsprechend dem Plan dieser Untersuchung kann die gesamte Literatur, welche die Begriffe Sünde und Gnade unter systematischen Gesichtspunkten behandelt und auf eine Darstellung der Geschichte der Auffassung im Laufe der religiösen Gesamtentwicklung verzichtet, ausser betracht bleiben.[1]) Ebenso diejenigen Werke, welche dem Gang der alttestamentlichen Geschichtsdarstellung folgend, die Frage, wie weit und seit wann die ausgesprochenen Anschauungen im Bewußtsein des Volkes lebten, unberücksichtigt lassen. Die für uns wichtige Literatur findet sich zerstreut in den Darstellungen der allgemeinen und der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte, der Geschichte Israels und des Judentums, in einzelnen biblischen Theologien und in besonderen Einzeluntersuchungen. Die Darlegungen, welche sich in den Werken über Religionsphilosophie, Geschichte der Ethik, Völkerpsychologie und in Untersuchungen zur ethischen Ethnologie finden, sind nur für die prinzipielle Grundlegung und die Beurteilung der Gesamtanschauungen von Wichtigkeit.

Die Lehrbücher und Darstellungen der allgemeinen Religionsgeschichte kommen für unsern Gegenstand, der nur den Ausschnitt eines einzelnen Gebietes darstellt, verhältnismäßig

[1]) Selbstverständlich können solche Darstellungen auch für die vorliegende besondere Aufgabe viel beachtenswerte Ausführungen darbieten, und sind daher im folgenden, soweit dies zutrifft, auch eingehend berücksichtigt worden. Hier aber handelt es sich nicht um Angabe aller zu berücksichtigenden Werke, sondern nur solcher, auf welchen die folgende Darlegung sich aufbaut, oder mit welchen sie sich speziell auseinanderzusetzen hat.

wenig in betracht. Doch mag immerhin auf die bekannten Werke von Tiele, Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Großen, deutsch von Gehrich, I und II, 1895/1903; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl., 1896/97; v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte 1899, daneben auch auf Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie 1893 hingewiesen werden. Von den Darstellungen der alttestamentlichen Theologie und der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte bieten die älteren oder den Stoff nur kurz zusammenfassenden Werke, Hævernicks Vorlesungen über die biblische Theologie, 1848/63; H. Ewalds ausführliches Werk, Die Lehre der Bibel von Gott, 1871/76; Schlottmanns Compendium der biblischen Theologie[2] 1895 und dergleichen, nicht viel zu unserer Frage, auch bei Oehler, Theologie des Alten Testaments, 3. Aufl. 1891, Riehm, Alttestamentliche Theologie, herausgegeben von Pahncke 1889, und Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, herausgegeben von Kittel 1895, findet sich nur gelegentlich die nämliche Problemstellung, wie sie hier für uns gegeben ist. Wichtiger für unsern Zweck ist Schultz, Alttestamentliche Theologie, 5. Aufl. 1896; Kayser-Marti, Geschichte der israelitischen Religion, 4. Aufl. 1902, vor allem dann Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 2. Aufl. 1899; auch die zusammengehörenden Werke von Budde, Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, 1900, und Cheyne, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, deutsch von Stocks, 1899, sind besonders zu erwähnen. Auch die Darstellungen der Geschichte des Volkes Israel und der biblischen Geschichte, sowie die der hebräischen Archäologie kommen fast alle in kürzerer oder ausführlicherer Weise auf die Fragen zu sprechen, welche uns hier beschäftigen sollen; unnötig aber dürfte es sein, die bekannten Titel der allgemein gebrauchten Werke von Ewald[5] 1864/68, Köhler 1875/93, Reuß[2] 1890, Stade 1888/89, Kittel 1888/92, Wellhausen[4] 1901, Klostermann 1896, Cornill 1898, Guthe 1899, Löhr 1902, die Archäologien von Nowack und Benzinger etc. aufzuzählen, zumal die meisten dieser Werke mehr nur für die geschichtlichen Voraussetzungen im allgemeinen zu berücksich-

tigen sind. Besonders zu erwähnen ist hier noch Kuenen, Godsdienst van Israel, 1869/70, Volksreligion und Weltreligion 1883; E. Meyer, Geschichte des Altertums I 1884 und III 1901; daneben auch Grætz, Geschichte der Juden I und II, 1874/76 etc.

Von den zahlreichen Einzeluntersuchungen, welche sich, sei es nur gelegentlich oder in eingehender Weise mit unserer Frage beschäftigen, seien hier nur einige wenige genannt, namentlich solche, welche im folgenden nicht mehr oder doch nur in wenigen Fällen besonders aufzuführen sein werden. In diesem Sinn ist es zu verstehen, wenn wir hinweisen auf: Duhm, Die Theologie der Propheten, 1875; Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, 1876/78; E. König, Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte, 1884; Bois, La poesie gnomique chez les Hebreux et les Grecs, 1886; Cheyne, Job and Solomon, 1887; Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888; J. C. Matthes, Oorsprong en gevolgen der zonde volgens het O. T., Th. Tijdschr. XXIV 1890, S. 225 ff.; Cheyne, origin and religious content of the psalter, 1891; Rahlfs, ʿani und ʿanaw in den Psalmen, 1892; Stade, Die messianische Hoffnung im Psalter Z. Th. K. II 1892, 369—413; Oettli, Der Kultus bei Amos und Hosea, Greifswalder Studien, 1895, 3—34; Robertson, Die alte Religion Israels,[4], d. A. 1896; Sellin, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte I und II 1 1896/97; Bertholet, Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden, 1896; Krætzschmar, Die Bundesvorstellung im A. Test., 1896; Hommel, Die altisraelitische Überlieferung etc., 1897; Pfeiffer, Die religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche, 1897; Roy, Die Volksgemeinde und die Gemeinde der Frommen im Psalter, 1897; Wellhausen, Reste des arabischen Heidentums[2], 1897; Rob. Smith, Die Religion der Semiten[2], d. A. von Stübe, 1899; Sellin, Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil, 1901; Oettli, Amos und Hosea, Beitr. F. chr. Thl. V 1901, 4. H.; Riedel, Altt. Untersuchungen, 1902; Nowack, Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit, Theol. Abhdl. für H. Holtzmann, 1902, S. 31—59; Procksch, Geschichtsbetrachtung und geschichtliche

Überlieferung bei den vorexilischen Propheten, 1902; Meinhold, Studien zur israelitischen Religionsgeschichte I 1, 1903; Roy, Israel und die Welt in Jes. 40—55, 1903 u. s. w. Unerwähnt blieben dabei alle oder doch die meisten der mannigfaltigen Untersuchungen über das Verhältnis der babylonischen und biblischen Anschauungen, über das Alter und die Entstehung der messianischen Hoffnung in Israel, über die Bedeutung des Gottesnamens, über Wesen, Idee, Geschichte etc. des Bundes, die Untersuchungen zu einzelnen Propheten, die ganze Literatur zur Ebed-Jahwe-Frage (vgl. c. XIV), zum Ich der Psalmen, zum Problem des Buches Hiob, zur alttestamentlichen Anthropologie, über den Begriff der Sühne, über Heilig und Profan, Rein und Unrein u. s. w. Dazu kommt noch eine große Zahl von Aufsätzen in Zeitschriften, Exkursen in Kommentaren, Artikeln in Encyklopädien und Sammelwerken, die hier nicht im einzelnen aufgeführt zu werden brauchen.

Endlich wird auch die gesamte Literatur zur Religion des späteren Judentums besser erst zu Beginn des 4. Abschnittes Berücksichtigung finden.

II. Kapitel.

Allgemeine Grundlagen. Die babylonische Anschauung.

1. So verschieden man über die Bedeutung der Begriffe Sünde und Gnade im religiösen Leben urteilen mag, man wird zugeben müssen, daß irgend ein Analogon dieser Ideen überall und in allen Religionen vorhanden ist. So unveräußerlich dem Menschen die Beurteilung seiner Handlungen als guter oder böser Taten eingepflanzt ist, ebenso unveräußerlich ist ihm die innere Notwendigkeit, dieses Urteil irgendwie zu der Gottheit in Beziehung zu bringen und nach ihrem Willen zu bemessen. Wo immer aber eine Handlung oder Gesinnung deswegen als böse beurteilt wird, weil sie dem Willen der Gottheit zuwider ist, kann und muß von „Sünde“ gesprochen werden. Es ist eine nahezu allgemeine Erscheinung, daß um dieses religiösen Maß-

stabs willen auch Handlungen und Zustände als verwerflich oder unrecht erscheinen, welche dem sittlichen Gebiet nicht angehören, ja daß andere Handlungen als gut und löblich beurteilt werden, wiewohl sie dem sittlichen Gebote direkt zuwiderlaufen. Ebenso ist allgemein menschliche Anschauung, daß sich die göttliche Gnade nicht ausschließlich und nicht in erster Linie auf die Sünde des Menschen bezieht, also keineswegs von Haus aus mit Vergebung der Sünden zusammenfällt, vielmehr umfaßt sie allgemein ausgedrückt schlechthin alles, was irgend vom Menschen als Lebensförderung empfunden und was zugleich irgendwie auf göttliche Wirkung zurückgeführt wird.

Es ist nun eine weit verbreitete Anschauung, daß die semitischen Völker vor anderen sich durch eine besonders ernste und tiefe Auffassung von Sünde und Gnade unterschieden. Allgemein ausgesprochen, ist dieser Satz zweifellos falsch. Er stützt sich auf das A. Test., auf die babylonischen Bußpsalmen, vielleicht auch auf gewisse Erscheinungen der allerersten Zeit des Islam. Allein das A. Test. steht in den meisten Beziehungen, vor allem in der sittlichen Höhe seiner religiösen Anschauungen, auch innerhalb der Literatur der semitischen Völker völlig vereinzelt da. Die babylonische „Bußpsalmen-Literatur“ ist jedenfalls nicht rein semitischen Ursprungs (wenn auch die uns vorliegenden sog. Bußpsalmen unbedingt für die Charakteristik semitischer Religiosität verwendet werden dürfen), endlich ist die Berufung auf die Anschauung einiger Kreise aus der Anfangszeit des Islam mehr als prekär im Hinblick auf die ganze übrige Geschichte vorher und nachher.[1] Die altarabische Poesie, allerdings in einer Zeit allgemeiner Auflösung entstanden, ermangelt jeglichen religiösen Schwungs; die Anschauung des Koran ist, was die Auffassung von Sünde und Gnade anlangt, sehr niedrig. Keinesfalls stehen hier diese Begriffe trotz ihrer häufigen formelhaften Anwendung irgendwie im Mittelpunkt des religiösen Denkens. Andererseits sehen

[1]) Vgl. zum Ganzen Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III 192 f., 209 ff.; 2. Aufl. 224 ff., 240 ff. Noeldeke, Arch. Rel. I 361 ff.

wir z. B. in der indischen Religion oder in der religiösen Stimmung der ausgehenden Antike die Erlösungssehnsucht aufs stärkste ausgeprägt, wir finden in der persischen Religion eine hohe sittliche Auffassung der Sünde und starke Betonung der sittlichen Verantwortlichkeit des Individuums. Man wird gut tun, bei solchen allgemeinen Vergleichen, die an und für sich bedenklich genug sind, vor allem mit den Werturteilen zurückhaltend zu sein. Das Richtige in der obenerwähnten Anschauung dürfte vielleicht darin liegen, daß die Auffassung von Sünde und Gnade bei den semitischen Völkern in einer Hinsicht von der mancher anderen Völker charakteristisch verschieden ist. Sie kehrt eine Seite, die nirgends ganz fehlt, in besonderem Maße hervor, wodurch die Gesamtstimmung einen eigentümlichen Zug erhält. Es ist die Tatsache, daß die Idee des persönlichen Angriffs, der persönlichen Beleidigung der Gottheit in der Auffassung der Sünde besonders stark hervorgehoben wird. Nicht abstrakte ewige Gesetze, über welche die Götter nur wachen, werden mit der Sünde der Menschen verletzt, sondern höchst persönlich wird Gott selbst durch die Sünde angegriffen und beleidigt. Es liegt auf der Hand, daß dieser Unterschied unmittelbar mit der eigentümlichen semitischen Gottesanschauung gegeben ist. Während andere Völker im Verlauf ihrer religiösen Geschichte von diesem Standpunkt abgekommen sind, haben die semitischen Völker wenigstens teilweise ihn gesteigert. Wo unter dem Druck der Zeit finstere Vorstellungen von der Gottheit Platz griffen, erwuchs daraus nicht selten eine grausame Verzerrung des religiösen Dranges, wo aber eine hohe und reine Gottesanschauung herrschte, zeitigte dieses persönliche Moment auch die Früchte des höchstens religiösen Erlebens und Ringens.

2. Während die späteren semitischen Literaturen für die Beurteilung der israelitischen Anschauungen von Sünde und Gnade wenig oder gar nicht in betracht kommen, scheint dies um so mehr der Fall zu sein bei der religiösen Literatur der Babylonier und Assyrer. Denn die ganze ältere Geschichte des Volkes Israel und ein gut Teil der Geschichte des Judentums hat sich innerhalb des von Babylon aus bestimmten

Kulturkreises und in steter Beziehung zu babylonisch-assyrischer Kultur abgespielt. In der Tat wäre es von höchstem Interesse, zu erfahren, welche Bedeutung Sünde und Gnade im religiösen Leben der Babylonier und Assyrer besessen haben. Wenn bei so innerlichen religiösen Erlebnissen auch nicht von Entlehnung die Rede sein kann, so wäre der Vergleich doch für das Verständnis vieler Erscheinungen der israelitischen und jüdischen Geschichte von hoher Wichtigkeit.

Allein die uns erhaltene und zugänglich gemachte religiöse Literatur der Babylonier und Assyrer ist derart, daß ein solcher Vergleich, wie mir scheint, zur Zeit in exakter wissenschaftlicher Weise noch nicht geführt werden kann. Dies dürfte das Hauptresultat der Debatten sein, welche bisher über diesen Punkt geführt worden sind.

Wie schwierig es ist, selbst bei der alttestamentlichen und jüdischen Literatur den Pulsschlag des wirklichen religiösen Lebens herauszufühlen, wird sich uns auf Schritt und Tritt ergeben. Und nun vollends bei der ungeheuren sich über Jahrtausende erstreckenden babylonischen Literatur! Wozu müssen die paar Bußpsalmen nicht alles herhalten! Und dabei fehlt es noch an allen Ecken und Enden an einem genaueren Verständnis ihres Inhalts, (— wie nebenbei bemerkt, übrigens auch bei den biblischen Psalmen). Eine unerschöpfliche Quelle vor Mißverständnissen ist gleich die unbewußt sich vollziehende Anpassung an die biblische Ausdrucksweise in der Übersetzung. Diese Anpassung wirkt in die Erklärung des Textes hinein und macht dessen Verständnis unsicher. Es kommt dazu, daß die biblische Ausdrucksweise selbst wieder zur Formel geworden ist, mit der sich nur zu oft keine klare Vorstellung mehr verbindet.[1]) So klingen die

[1]) Ein Beispiel: Oft angeführt und bewundert wird die Bitte ḫiṭṭi aḫṭû ana damiḳti têr, IV R 10, Rev 40, was Zimmern seinerzeit übersetzte: „die Sünde, die ich begangen, verwandle in Gnade!“ (Bußpsalmen S. 65) neuerdings „wandle in Gutes!“ (KAT [3] 610. 612). Mit dem ersteren Ausdruck läßt sich ein klarer Gedanke überhaupt nicht verbinden, wenn man Sünde und Gnade im gewöhnlichen Sinne versteht. Wie soll die Sünde, die der Mensch begangen, verwandelt, oder gewendet (תור) werden in Gnade, die doch eine Gesinnung Gottes gegen den Menschen dar-

Bitten und Klagen sehr ergreifend und rührend, aber was in religiöser Hinsicht ihr Inhalt ist, läßt sich oft nicht sicher eruieren. Um dies zu ermitteln, genügt es nicht, einfach den Wortlaut des Textes vorzunehmen und zu beurteilen. Denn die wichtigste Frage ist doch die, welchen Sinn der Betende mit dem Worte verbunden hat. Und hiefür wiederum sind eine Menge von andern Fragen vorher zu beantworten. Vor allem die Frage, wie diese Bußpsalmen verwendet wurden. Waren sie und seit wann waren sie etwa bloße Formeln, deren Rezitation man wunderbare magische Kräfte zuschrieb? Und wenn sie dies in ihrer allerersten Gestalt nicht waren, wenn sie zunächst wirkliche unmittelbare Herzensergüsse darstellten, so erhebt sich die Frage, wieweit die vorliegende Form uns das Ursprüngliche erhalten hat, wieweit sie als wirklich lebendiger Ausdruck der augenblicklichen Herzens-

stellt? Auch die zweite Übersetzung ist mehrdeutig. Die Meinung kann doch wohl nicht die sein, daß die Gottheit die böse Tat des Menschen für eine gute annehmen solle, zumal damiḳtu nach Delitzsch, Ass. Hdwb. 222a nur im Plural damḳâti die Bedeutung „fromme Taten" zu haben scheint. Vielmehr muß der Sinn sein, daß die Gottheit, statt den Sünder die Folgen seiner Sünde erleben, resp. noch länger erleben zu lassen, vielmehr ihre Gnade zuwende, d. h. dem Leidenden Errettung, Heil, Gutes zukommen lasse. Es ist also nicht sowohl von der Sünde, als von dem darauffolgenden Übel und nicht von der Vergebung, sondern von der Befreiung aus der Not die Rede, d. h. die Errettung ist die Vergebung; das Schuldbewußtsein ist nur vorhanden, solange die Not andauert. Zu dem nämlichen Resultat kommt, wenigstens dem Hauptgedanken nach, Caspari in seiner Abhandlung über „die Religion in den assyrisch-babylonischen Bußpsalmen", Beiträge zur Förderung chr. Theologie VII, 1903, S. 60 (466); doch ist es doch wohl etwas zu schroff ausgedrückt, wenn er sagt: „Über die Sorge um üble Folgen der Sünde hinaus zu Schuldgefühl Gott gegenüber führt nichts in diesem Worte der Bitte." (Er übersetzt zunächst: „meine Sünde verwandle in Gunst!") Die Frage, ob es sich nicht in den alttestamentlichen Psalmen oft ähnlich verhält, muß natürlich sorgfältig erwogen werden, was hier jedoch nicht geschehen kann. Es lag uns hier zunächst nur daran, an diesem Beispiel auf die Mißverständnisse hinzuweisen, welche sich aus der Berührung mit der biblischen Ausdrucksweise ergeben. Derartige Unklarheiten begegnen in den sog. Bußpsalmen und der verwandten Literatur nur zu häufig; und eine schärfere exegetische Durchdringung des Textes ist kaum versucht, geschweige denn erreicht.

stimmung nachempfunden wurde oder nicht. Die Möglichkeit eines geschichtlichen Verständnisses der Bußpsalmen ist in den meisten Fällen von vornherein gänzlich ausgeschlossen, alles, was in dieser Hinsicht bei einzelnen Psalmen vermutet, geraten oder erdichtet worden ist, sind nichts als tastende Versuche äußerst unsicherer Art. Ehe aber nicht wenigstens in allgemeinen Zügen die historische Situation und der religionsgeschichtliche Hintergrund festgestellt ist, kann von einem wissenschaftlichen Verständnis dieser Psalmen eigentlich nicht gesprochen werden. So ist es auch nicht zu verwundern, daß die Beurteilung des religiösen Wertes dieser Psalmen so außerordentlich verschieden ist. Die einen stellen sie ungemein hoch, die andern drücken sie stark herunter: es läßt sich alles mit ihnen machen, was man will. Will man sich nicht auf die allgemeinsten Wahrheiten beschränken, welche in irgend einer Form aller religiösen Literatur gemeinsam sind, so erheben sich für jede exakte Untersuchung Schwierigkeiten über Schwierigkeiten, fast alle unlösbar.[1])

Unter diesen Umständen müssen wir uns hier damit begnügen, auf diejenigen Punkte hinzuweisen, welche sich als stets wiederkehrende Grundanschauungen überall aufdrängen, nicht nur in den Bußpsalmen und Beschwörungsformeln, sondern auch in der übrigen Literatur, den historischen und vor allem den mythologischen und epischen Texten.

Von der ungeheuren, immer mehr anschwellenden Literatur über diese Frage kann hier nur einiges erwähnt werden. Gelegentliche Bemerkungen oder längere Ausführungen finden sich zerstreut in den Darstellungen der babylonisch-assyrischen Geschichte (Hommel, Tiele, Winckler) etc., der babylonisch-assyrischen Religionsgeschichte (Jastrow) etc. in den Werken über vergleichende Religionsgeschichte Chantepie [2], Tiele, v. Orelli etc. Besonders zu berücksichtigen ist die zweite Hälfte von „Die Keilinschriften und das A. Test.“, 3. Aufl. (KAT [3]) von Zimmern, desselben Einleitung zur Ausgabe der „Ritualtafeln für den Wahrsager“ etc.

[1]) Die erwähnte Schrift Casparis gibt einen guten Einblick in die Menge der Probleme, welche erst einigermaßen sicher gelöst sein müßten, ehe die vergleichende Religionswissenschaft mit den babylonischen Bußpsalmen etwas Richtiges anfangen kann. Vgl. auch die vorsichtigen Bemerkungen Zimmerns in KAT [3] 610.

in Ass. Bibl. von Delitzsch und Haupt XII 1901 S. 81 ff.; die verschiedenen Arbeiten von P. Haupt, JHUn. C. XXII 163 S. 47 ff. ps., Alf. Jeremias, Die babyl.-ass. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode etc., Frd. Delitzsch, H. Winckler; Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895, mit der anschließenden Literatur, Cheyne, Origin and religious content of the Psalter 1891 (enthält einige wichtige Notizen und literarische Nachweise); die Babel-Bibel-Literatur hat die vorliegende Frage nur wenig gefördert, wenn auch manche der gegen Delitzsch erschienenen Schriften im einzelnen viele gute Bemerkungen zu derselben enthalten. Ich möchte nur auf Kittel, Oettli, König, Hommel, Budde, Gunkel, Lehmann, Giesebrecht etc. hinweisen. Zu vergleichen ist auch Bahr, Die babylonischen Bußpsalmen etc. (etwas zu rasch in apologetischen Urteilen) 1903; Hehn, Sünde und Erlösung 1903, die schon erwähnte Schrift Casparis u. s. w. Daneben eine Menge von Aufsätzen in Zeitschriften.

3. Was die Auffassung der Sünde oder besser des Bösen anlangt, so sind die babylonischen Anschauungen ohne Schwierigkeit in drei Gedankenreihen zu zerlegen, welche in verschiedenem Maße die von Babylonien abhängigen Kulturkreise bestimmt haben.

a) Der Vollständigkeit halber muß zuerst auf die Gedankenreihe hingewiesen werden, welche auf die mythologische Naturauffassung zurückgeht. Nach der wahrscheinlichsten Deutung faßte die babylonische Naturbetrachtung den Sieg der Frühlingssonne über die Wintermächte des Regens und der Überschwemmungen als einen Sieg des Gottes Marduk über die den Göttern feindliche Chaosschlange Tiamat und ihre Helfershelfer auf. Dies dürfte sich aus dem einen sog. babylonischen Schöpfungsbericht mit Sicherheit ergeben haben. Die dem Menschen schädlichen, ihn beängstigenden und bedrohenden Naturkräfte und Naturerscheinungen werden hier wie überall personifiziert und zu Mächten des Bösen, zu Feinden der lichten und segnenden Gottheiten gemacht. Diese mythologische Naturbetrachtung ist die Wurzel für eine kosmologische Auffassung der Sünde geworden, welche in den mannigfachsten Formen in der religiösen Anschauungswelt späterer Völker und Religionsgemeinschaften wiederkehrt. Wie weit dieselbe für die religiöse Anschauungswelt Israels und des Judentums von Bedeutung gewesen ist, hat Gunkel in dem bekannten Werke über „Schöpfung und Chaos“ eingehend

untersucht; und welche Einschränkungen u. E. zu seinen Aufstellungen zu machen sind, haben wir in „Natur und Geist", 1901, S. 119—130, dargelegt. Wir scheiden diese mythologische Gedankenreihe der babylonischen Anschauung vom Bösen hier zunächst aus, zumal dieselbe mehr dem Gebiete der Naturanschauung als dem des individuellen religiösen Lebens angehört; erst im III. und IV. Teile, bei dem späteren Judentum, wird dieselbe uns wieder begegnen.

b) Die zweite Gedankenreihe der babylonischen Auffassung des Bösen wurzelt in der animistischen Weltanschauung. Zu ihr gehört der stark ausgebildete Glaube an alle möglichen bösen Geister, welche den Menschen umgeben und ihn bedrohen, die ihn schädigen und krank machen, ihn behexen und verletzen. Auch dieser Geisterglaube ist allgemein menschlich; wie weit die babylonische Form desselben im einzelnen von den Vorstellungen der Ureinwohner bestimmt war, kann hier füglich ununtersucht bleiben. Auch dieser babylonische Geisterglaube hat lange und weithin nachgewirkt, wenn sich auch auf diesem Gebiete eine unmittelbare Beeinflussung des einen Gedankenkreises durch den andern weniger sicher erweisen läßt. Die alttestamentliche Literatur läßt zwar erkennen, daß derartige Vorstellungen mit dem aus ihnen hervorgehenden Aberglauben im Volke Israel verbreitet waren; sie legt es nahe, daß dieselben wenigstens zum großen Teile auf kanaanitisch vermittelten babylonischen Einfluß zurückgingen, vor allem aber bezeugt sie einen stetigen Kampf der nationalen Religion gegen diese internationale Religion zweiter Ordnung. Derselbe führte dahin, daß die heilige Literatur von solchen Gedankenelementen fast ganz frei blieb. Was im Volke trotzdem daneben an derartigen Ideen vorhanden war, muß dahingestellt bleiben. Gewisse sprachliche Erscheinungen lassen aber auch hier auf eine eigentümliche Gestaltung der Anschauungen schließen.[1]) Auch diese gehören jedoch mehr der Sphäre der Weltanschauung und der

[1]) Ausführlich haben wir hierüber gehandelt NKZ. 1902 S. 327 bis 347; 422 f.

allgemeinen geistigen Entwicklung als der des religiösen Lebens an.

c) In Babylonien sehen wir allerdings die Gedankenreihen des Geisterglaubens aufs stärkste hinüberwirken in die religiös-sittliche Auffassung des Bösen und der Sünde. Zuerst aber ist darauf hinzuweisen, daß, auch abgesehen hievon, Sünde und Gnade den Babyloniern keine fremden Begriffe, sondern sehr bekannte und vertraute Dinge gewesen sind. Es wird auch bei ihnen das menschliche Handeln mit voller Deutlichkeit dem sittlichen Urteil unterstellt und dieses Urteil in religiöser Form gefällt: was als sittlich verwerflich erscheint, erscheint auch als Sünde, erregt den göttlichen Zorn. Die langen Listen von Vergehen, welche die babylonischen Bechwörungstafeln aufweisen, zeigen, daß das sittliche Urteil durchaus nicht auf der Oberfläche haften blieb. Die Götter strafen nicht nur die Verbrechen, welche überall auf der Welt als grobe Verletzungen der sozialen Ordnung angesehen werden, wie Mord, Diebstahl, Ehebruch — diese drei werden mitunter zusammen erwähnt, ähnlich wie im Dekalog, wenn auch nicht in der nämlichen Reihenfolge, Šurpu II, 48—50 —[1]) Verunehrung der Eltern und dgl.; sondern auch unrechte Worte, Falschheit der Gesinnung, Lüge und Treubruch, Verhetzung, Härte gegen andere u. s. w. Als religiöse Vergehen erscheinen vor allem die Verweigerung der schuldigen Ehrfurcht vor den Göttern, Eidesbruch, auch der Abfall von dem assyrischen oder babylonischen Oberherrn gilt, weil der Untergebene Treue hatte schwören müssen, zugleich als religiöses Verbrechen und politisches Vergehen, vgl. Ez. 17, 19, ferner Verletzung heiliger Dinge, Verunehrung durch minderwertige

[1]) Die Reihenfolge ist dieselbe, wie sie sich in LXX B zu Deut. 5, 17, vgl. Hebr. Deut. 27, 20—23 und 24, bei Philo, de decalogo 10. 24 ps. Mang. I 186. 201 ff. Cohn-Wendl. IV, 276. 296 ff., ferner im N. Test. Mc. 10, 19 — bei Tischendorf, anders Nestle —; Luk. 18, 20; Röm. 13, 9; vgl. Jak. 2, 11, endlich vor allem auch in dem neugefundenen Fragment von Fajum findet, vgl. ZAW. 1903, 347 ff. Es ist sehr zu erwägen, ob diese Reihenfolge nicht die ursprüngliche ist. Freilich ist eine Verwechselung der Reihenfolge bei diesen kurzen Geboten besonders leicht begreiflich.

Opfer, durch Bruch von Gelübden u. s. w. Als Sünde gegen die Götter gilt es, im geheimen Zauberkünste zu treiben — es gab eine erlaubte und offiziell anerkannte Magie, die hievon wohl zu unterscheiden ist, — Kräfte der Dämonen oder bösen Blick gegen andere zu gebrauchen; endlich gibt es noch eine Menge von „unbekannten“ Sünden, welche von den Göttern gleichwohl gestraft werden können. Überall sehen wir, daß wir es mit einem Kulturvolk zu tun haben, das auch in seinem religiösen Denken schon fortgeschritten ist und bei allem Aberglauben und trotz aller „Überlebsel“, welche mitgeschleppt werden, doch der reflektierenden Selbstbeobachtung schon vielen Raum verstattet. Dasselbe zeigt der vorherrschende individualistische Zug, der die ganze Ethik charakterisiert; es sind fast ausschließlich Vergehen und Sünden von einzelnen, die zur Sprache kommen.

Aufgefaßt wird die Sünde mit Vorliebe als Unreinheit, wie sich aus den Sühnegebräuchen ergibt, in denen Waschungen, Besprengungen und dgl. nicht selten erwähnt werden; man vergleiche den Terminus kuppuru = hebräisch kipper, nach Zimmern, Ass. Bibl. XII 92, KAT[3] 601, soviel wie „wegwischen“, und ähnliche Ausdrücke mehr.

Zu kipper vgl. vor allem Schmoller, StKr. 1891 S. 205 ff. und die dort erwähnte Literatur. Schmoller geht stets auf die Grundbedeutung „bedecken“ zurück. Es läßt sich hier nur auf grund des Sprachgebrauchs bestimmen, welche sinnliche Anschauung der mannigfaltigen Anwendung des Wortes etwa zu grunde liegt. Die Etymologie als solche, und vollends eine aus fremden Sprachen entnommene, arabische oder assyrische, vermag darüber, was die alten Israeliten unter kipper sich dachten, nicht zu entscheiden, wenn sie auch zur Ermittlung des ursprünglichen Sinnes beitragen kann. Nun ist richtig, daß an vielen Stellen außerhalb der Opferthora die Bedeutung „abwischen, wegwischen“ mindestens ebensogut, wenn nicht besser, dem Zusammenhang entspricht, als die Bedeutung „bedecken“. Vgl. insonderheit die Stellen, in denen es nur auf den Begriff des „Beseitigens, Austilgens“ ankommt, z. B. Jes. 6, 7, 22, 14, 27, 9 (vgl. den Parallelismus mit הס־), 28, 18. Oft aber ist mehr als zweifelhaft, ob die Grundbedeutung überhaupt noch irgendwie bei der Anwendung des Wortes ins Bewußtsein trat; so ist kipper ganz einfach soviel wie vergeben, Deut. 21, 8a; Ez. 16, 63; Ps. 65, 4, 78, 38, oder sühnen I Sam. 3, 14. An manchen der genannten und an anderen Stellen kann man auch sagen, daß beseitigen und bedecken ganz gleich gut dem Zu-

sammenhang entsprechen dürften, z. B. Deut. 21, 8b (דם = Blutschuld), Prov. 16, 6, auch v. 14. In Deut. 32, 43 ist wohl der Text nicht ganz in Ordnung, vgl. Schmoller a. a. O. 217. II Sam. 21, 3 bedeutet kipper einfach: Sühne, Genugtuung schaffen. Ausgeschlossen ist dagegen die Bedeutung „abwischen", wenn kipper verbunden ist mit ál Jer. 18, 23 (trotz des Parallelismus mit מחה); Ps. 79, 9 vgl. Neh. 3, 37, wo kipper durch kissah ersetzt ist oder mit be'ad Ex. 32, 30. Auch Gen. 32, 21 kann nicht von der Bedeutung „abwischen" ausgegangen werden; diese Stelle läßt wieder einen Rückschluß auf II Sam. 21, 3 zu. Vgl. auch Hi. 9, 24. Demnach dürfte die Grundbedeutung „abwischen" für das hebräische Sprachgebiet doch noch nicht so ganz sicher feststehen. — In der Opferthora ist kipper vollständig zum Terminus der Kultussprache geworden und bedeutet einfach. „auf rituellem Wege die Sühne vollziehen". Die Riten aber, durch welche die Sühne vollzogen wird, sind nicht derart, daß man auf die Bedeutung „wegwischen" als zu grunde liegende Anschauung geführt würde. Vor allem paßt das auch hier häufige ál und be'ad nicht dazu, sowie der Umstand, daß das Objekt nicht die Sünde, sondern der sündige Mensch oder Gegenstand ist; vgl. Ex. 30, 15; Lev. 4, 20, 5, 26, 16, 6. 11. 24, 17, 11; Ez. 45, 17. Echt babylonisch ist die Verwendung von kipper Jes. 47, 11: Babel wird. wenn das Gericht über sie kommt, nicht tun können, was im gewöhnlichen Leben der âsipu, der Beschwörungspriester, vermag, nämlich das Unheil beschwören, durch Formeln es bannen. Hier haben wir „nicht Einkleidung heidnischer Vorstellungen in die Terminologie der israelitischen Kultussprache" vor uns (Schmoller, a. a. O., S. 212), sondern absichtliche Anpassung an die babylonischen Vorstellungen und Ausdrucksweisen.

Daß die Sühnehandlung in der israelitischen Thora nach Form und Inhalt mit uralten gemeinsemitischen Riten und Anschauungen zusammenhängt, ist, wie mir scheint, vor allem durch R. Smith unwiderleglich erwiesen. Die babylonischen Sühneriten scheinen eine eigene Geschichte gehabt zu haben, deren näherer Verlauf einstweilen noch völlig dunkel ist; innerhalb der Geschichte Israels lassen sich wenigstens einige Etappen verfolgen. Eine direkte Beeinflussung, wie Zimmern sie für möglich hält, läßt sich bis jetzt in concreto nicht erweisen, da die kultische Kapparah in Israel uralt ist, vgl. I Sam. 3, 14, und eine Entlehnung aus der babylonischen Kultustechnik in exilischer Zeit unwahrscheinlich ist. Kennt doch schon Ezechiel kipper als solchen term. techn. Für uns ist die begleitende geistige Geschichte der Sühneidee das wichtigere und hiefür sind wir naturgemäß fast ausschließlich auf das A. Test. selbst angewiesen.

Sehr oft erscheint die Sünde nach babylonischer Anschauung als schwere Last, die den Menschen drückt, eigentümlich ist die Auffassung derselben als einer verstrickenden Fessel, eines einengenden, hemmenden Bannes, der dem

Menschen die Bewegungsfreiheit raubt. Außerordentlich interessant ist es, daß die babylonische Ausdrucksweise auch sehr primitive Anschauungen noch erhalten hat, man vergleiche Redewendungen wie akalu ikkiba „Frevel“ (ursprünglich wohl „tabu“) essen“. Sündig wird man durch Berührung, Genuß u. s. w. von Dingen, die tabu sind; wir sehen hier hinein in die primitivsten Formen der religiösen Beurteilung der Sünde; daneben finden wir auch den mehr sittlichen Maßstab, wenn die Sünde als Empörung wider die Gottheit, als Abweichung vom rechten Weg, als Übertretung göttlicher Gebote gefaßt wird.

Am engsten aber steht nach babylonischer Anschauung die Sünde in Verbindung mit der Krankheit; diese wieder wird zugleich als Folge des Einwohnens böser Geister gefaßt, so daß Sünde, Krankheit und Besessenheit oft in einem Atem genannt werden.[1] Allerdings wird zwischen Krankheit und Sünde insofern unterschieden, als erstere als Straffolge der letzteren gefaßt wird; allein es überwiegt in dem Gebete des Leidenden der Ausdruck der Klage über das vorliegende Elend so sehr, daß die selbständige Wertung der Sünde, die das Elend verschuldet hat, dagegen zurücktritt. Was den Betenden zur Bitte treibt, ist die Not, nicht das böse Gewissen. Nun versteht sich von selbst, daß mit solchen Klagen ein ernstes Bewußtsein der Schuld wohl verbunden sein kann, allein es ist ein von vornherein aussichtsloses Bemühen, im einzelnen festlegen zu wollen, ob mit dem Schmerz über das vorliegende Elend sich ernster Schmerz über die Sünde verbunden hat oder nicht. Echt ist jedenfalls die Empfindung des Schmerzes: alles weitere ist lediglich Geschmacksurteil. Auf die meisten Leser dürften die ewig sich wiederholenden Klagen über die Not des Büßers, die litaneiartige Anrufung aller möglichen Gottheiten einen weinerlichen und unmännlichen Eindruck machen.

Eigentümlich ist der babylonischen Auffassung die Idee, daß der Mensch, wenn er sündigt, vor allem gegen seinen

[1]) Vgl. Rev. bibl. V 1896 S. 75, Z. 5—7, 10.

eigenen Gott, die eigene Göttin sündigt. Es mag sein, daß diese Vorstellung von einem besonderen Gotte oder Göttin des einzelnen letztlich auf die primitiven Anschauungen von einem zweiten Ich, einem zweiten schattenhaften Selbst, das den Menschen begleitet, zurückgeht. Bekanntlich gehören diese Anschauungen zu den allgemeinsten aller primitiven geistigen Vorstellungen, sie finden sich in mannigfacher Form bei Ägyptern, Arabern, Persern u. s. w. Allein man wird in Babylonien doch eher an spezielle Schutzgötter zu denken haben (so Zimmern, KAT³ 454 f.), als an eine Art Genius des einzelnen, der nur das bessere Ich, den geistigen Doppelgänger des eigenen Selbst darstellte (so Tiele, Babyl. assyr. Geschichte 554, Rel.Gesch. I, d. A., 215). Es wäre ein höchst auffallender Ausdruck für menschliches Sündenbewußtsein, wenn mit der Sünde gegen den eigenen Gott, der gleichwohl immer der erste Fürsprecher des Sünders bleibt, das Freveln wider das eigene bessere Ich gemeint sein sollte. Noch weniger passen die Sühneriten und Bußformeln zu dieser Vorstellung. Wie vollständig fremd dem israelitischen Bewußtsein eine derartige Idee von Versündigung gegen einen speziellen Schutzgott gewesen ist, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden.[1])

Was den sprachlichen Ausdruck anlangt, so fällt nicht die enge Berührung des Babylonischen mit dem Hebräischen auf, sondern im Gegenteil die Menge der Worte für Sünde und Böses, welche in der einen oder anderen Sprache ohne Parallele sind. Annähernd gleich häufig ist in beiden Sprachen der Stamm חטא mit seinen Ableitungen. Daneben sind gemeinsam חבל, סרר, סכל, זלל (? vgl. jedoch Jer. 15, 19 oder zu כלל gehörig?). Ein Zusammenhang mag, wie einige annehmen, vgl. Hehn a. a. O. 10 f., bestehen zwischen שׂער שׂערירי, vgl. Jer. 5, 30, 18, 13, 23, 14; Hos. 6, 10, und šertu, יגע und egû (?) eigentümlicher ist ḳillatu (vgl. קלל). Dagegen sind die besonders häufigen Bezeichnungen der Sünde annu, ennitu, arnu etc. dem Hebräischen fremd, ebenso fehlt zaliptu, ferner die verschiedenen Ableitungen des Stammes למן, sowie tuššu, agṣu etc. Desgleichen alle die Bezeichnungen der Sünde, in welchen sie als ein den Menschen umstrickender Bann erscheint (iltu, mamitu etc.). Die Vorstellung, daß man durch Essen, Berührung etc. heiliger oder unreiner

[1]) Die Sünde gegen den Engel Jahwes Ex. 23, 21 ist natürlich Sünde gegen Jahwe selbst, der sich in ihm sichtbar verkörpert (שמי בו).

Dinge selbst heilig oder unrein wird, ist den Israeliten und Juden natürlich auch geläufig gewesen, doch wird kein derartiger Ausdruck allgemeine Bezeichnung für sündigen, wie es z. B. bei akalu ikkiba der Fall ist. Dagegen besitzt die hebräische Sprache eine Menge von anderen selbständigen Bezeichnungen der Sünde eigentlicher oder figürlicher Art, vgl. תועבה שגגה שטה רמיה מעל בגד שקר הבל און שוא עול עון פשע רשע רע.

4. Es wäre unbillig der babylonischen Religion den Charakter einer sittlichen Religion absprechen zu wollen. Sie hat ohne Zweifel ethische Forderungen zu den ihrigen gemacht, sie hat die religiös-sittliche Beurteilung des menschlichen Handelns in ihren Bereich gezogen, die Idee einer gerechten Regierung der Welt durch die Götter war ihr nicht fremd. Allein im Gebiet religiösen Lebens kommt es, möchte man behaupten, nicht so sehr darauf an, daß sich überhaupt richtige und hohe Ideen finden, als darauf, daß dieselben auch sich entsprechend kritisch geltend machen, daß sie minderwertiges bekämpfen und auszuscheiden im stande sind und in ihrer alleinigen Geltung anerkannt werden. Betrachtet man die babylonische Religion darauf hin, so wird das Urteil über dieselbe sich wesentlich modifizieren. Sie war nicht im stande eine Menge der verabscheuungswürdigsten Greuel auszuscheiden: von einer Opposition gegen den unsittlichen Kult der Istar hören wir nichts. Daß die Götter selbst auch ungerecht handeln, daß Bel z. B. in blindem Zorn das Menschengeschlecht vernichtet und sich nachher deswegen von den andern Göttern zur Rede stellen lassen muß, wie das Sintflutepos erzählt, erwähnen wir nur nebenbei, — Parallelen hiezu finden sich in jeder Mythologie, ja fast überall, wo Gott in lebendiger Weise nach Analogie menschlichen Handelns wirkend gedacht wird.[1]) Ebenso ist bekannt, welch eine Unsumme von abergläubischen

[1]) Auch das A. Test. spricht von der Reue Gottes Gen. 6, 6 f.; I Sam. 15, 11. 35 etc. und sagt daneben, Gott ist nicht ein Mensch, daß ihn etwas gereue, Num. 23, 19; I Sam. 15, 29. Das einemal handelt es sich darum, die Lebendigkeit, das anderemal darum, die Gleichheit des göttlichen Willens im Wandel der Geschicke zu betonen. Von Vorwürfen im ethischen Sinne, die Gott sich selbst machen müßte, ist nirgends die Rede. Wohl aber wird der Affekt des Schmerzes über das Verhalten der Menschen lebendig ausgesprochen. Im andern Fall handelt es sich darum, die Verheißung Gottes als unabänderlich gewiß hinzustellen.

Vorstellungen und Gebräuchen die offizielle Religion der Babylonier in sich aufgenommen und dauernd geduldet hat. Die abstoßende Roheit des Inhalts der I. Tafel des Gilgamesh-Epos darf nicht verschwiegen werden, und wer dem gegenüber etwa auf Ez. 16 und 23 verweisen wollte, übersieht die Hauptsache, nämlich welches sittliche Urteil der Prophet auch an diesen uns allerdings abstoßenden Stellen fällen will. Hier aber kommen vor allem etliche andere Gesichtspunkte in betracht.

Woher kommt es, daß man in den babylonischen Bußpsalmen sich nicht recht darüber klar wird, ob es dem Betenden wirklich um seine Sünde oder nur um seine gegenwärtige Not zu tun sei, daß man sich oft des Eindrucks nicht erwehren kann: das ganze Bekenntnis der Sünde ist ausschließlich durch die Not und Bedrängnis des Büßenden veranlaßt, ein Schuldbewußtsein, abgesehen von dem Gefühl der äußeren Not, ist überhaupt nicht zu konstatieren? Es erklärt sich daraus, daß nach babylonischer Anschauung der Anlaß zu der vorliegenden schlimmen Situation des Betenden durchaus nicht bloß in sittlichen und religiösen Vergehen zu bestehen braucht. Natürlich erregen solche Dinge den göttlichen Zorn; es ist auch nicht verwunderlich, wenn rituelle und zeremonielle Versehen der Übertretung sittlicher und eigentlich religiöser Gebote gleichgestellt werden, — allein im stärksten Maße kommen daneben völlig zufällige und unberechenbare Erlebnisse und Begegnungen in betracht, und werden ohne weiteres jenen gleich gewertet. Die Not, die einen Büßenden betroffen hat, soll erklärt werden. Ein und dieselbe Litanei sucht die Schuld in den innerlichsten sittlichen Vergehen wie in den äußerlichsten Dingen. Er kann Vater und Sohn entzweit, Treubruch begangen, seines Nächsten Kleid genommen, wider einen Gott gesündigt oder auch in einem gebannten Bette geschlafen haben — der Erfolg resp. die unheilvollen Folgen sind in allen diesen Fällen dieselben. Nicht minder kann er ohne jede eigene Schuld von bösen Geistern behext und bedrängt sein,[1]) der Weg zur Heilung und Sühnung wird da-

[1]) Die Anschauung, daß Krankheiten auf Einwirkung oder Einwohnung böser Dämonen zurückgehen, ist dem Text des A. Test. völlig

durch nicht im mindesten geändert. Es überwiegt hier doch die Passivität im sittlichen Leben noch durchaus; die Selbständigkeit des wirklichen sittlichen Handelns ist noch nicht erkannt.

Wenn zwischen sündigem und Krankheitszustand kein Unterschied besteht, so fällt konsequenterweise die Sehnsucht nach Vergebung mit der nach Heilung und Beseitigung der Bedrängnis zusammen. Man erkennt nicht etwa bloß an der Heilung, daß die Sünde vergeben ist, sondern indem der Bann weicht, die Fessel gelöst, der Kranke gesund wird, wird die Sünde getilgt, die Tafel der Sünden zerbrochen u. s. f., beides ist ein und dasselbe; es ist nicht zweierlei, was geschieht, sondern nur eines, Heilung, Sühnung, Vergebung.[1]) Wie Sünde, Krankheit und Verhexung zusammen gehören, so Vergebung, Heilung und kräftiger Exorzismus. Der Sünder ist Patient, die Heilsverwirklichung eine Kur. Gnade, Vergebung, Errettung, Befreiung, Lösung des Bannes u. s. w. beziehen sich durchaus auf das äußere Ergehen des Betenden. Rein religiös, auf innere Gemeinschaft mit der Gottheit gerichtet, erscheint die Bitte um Gnade niemals. Ebenso scheint

---

fremd. Dieses Schweigen ist auffallend, im Verhältnis nicht nur zu den babylonischen, sondern auch den späteren jüdischen Anschauungen, vgl. das Neue Testament. Das Hebräische besitzt gar kein Wort für den Krankheitsdämon. Die ru^{a}ḥ ra'a^{h} Sauls ist kein Dämon, sondern eine Kraft, vgl. meine Darlegungen in NKZ 1902, 328 ff. Daß manche der Sühnegebräuche, z. B. bei Aussätzigen, Blutflüssigen, derartige Vorstellungen voraussetzen können. wollte ich auch in Natur und Geist S. 169 nicht bestreiten (gegen Bertholet, ThLZ 1901, S. 591). Aber das völlige Schweigen der Literatur bleibt eine singuläre Erscheinung, mag man es immerhin für wahrscheinlich halten, daß in Israel ähnliche Anschauungen geherrscht haben, wie in Babylonien; vgl. Zimmern, KAT^{3} 462.

[1]) Vgl. vor allem Zimmern No. VIII Z. 18 ff., S. 88 und 89; KIB VI, 266 f. Z. 12 ff. im Beschwörungshymnus an Gilgamesch; siehe auch ZA, V, S. 60 Z. 21. Reiner tritt die Bitte um Vergebung — neben dem Bekenntnis der allgemeinen Verkehrtheit des Menschengeschlechts — hervor in No. IV 30 ff. S. 65. Auch in dem jüngst von Zimmern, in „Keilinschriften und Bibel" (1903) S. 35—38 übersetzten Psalm tritt die Bitte um Vergebung nur sehr sporadisch auf, neben langen Schilderungen der Not des Büßenden.

die Idee, daß die Not als Strafe zu pädagogischen Zwecken von den Göttern gesendet sei, eine Anschauung, die im A. Test. so stark hervortritt, dem Bewußtsein der Babylonier fremd gewesen zu sein. Das schließt natürlich nicht aus, daß man auch in Babylonien die Götter um Leitung auf dem rechten Wege u. dgl. gebeten hat, vgl. KIB, III, 2, S. 12, Zeile 60 ff. (Gebet Nebukadnezars an Marduk) u. ö.

Nebenbei sei hier daran erinnert, welche Bedeutung in den babylonischen Bußgebeten die Fürbitte befreundeter Gottheiten einnimmt, vgl. Ass. Bibl. VI, 6, 46–60 S. 80 f. u. oft. Sie bildet einen Hauptbestandteil dieser (wie anderer) Gebete, vgl. KIB III, 2, 54, 26 ff., und wird vor anderem als Grund der Hoffnung, daß das Gebet Erhörung finden werde, angesehen werden dürfen. Wie ganz anders und eigentümlich verläuft dem gegenüber die Geschichte der Fürbitte in Israel und im Judentum, von Mose zu Samuel, Amos, Jeremia und dem Knechte Jahwes, von Abraham, der für Sodom zu Hiob, der für seine Freunde bittet bis hin zu der Vorstellung von Tausenden von Fürsprechengeln und dem Engel Gabriel, der allezeit für Israel eintritt.[1])

[1]) Die Vorstellung von fürbittenden Engeln findet sich im A. Test. erst in sehr späten Stellen Hi. 5, 1 (sicher späterer Zusatz) und Hi. 33, 23 (Elihureden). Sie ist wohl erst als Korrelat zu der entgegenstehenden Figur des himmlischen Anklägers, des Satan, entstanden, und erst im Buch Henoch wird ausführlicher und anschaulicher davon geredet. Das Charakteristische der babylonischen Anschauung, nämlich die enge Verbindung eines einzelnen fürsprechenden Gottes, resp. Engels mit dem einzelnen Menschen, fehlt gänzlich. Die Engel gehören durchweg zum himmlischen Heerstaate, zur Umgebung Gottes; auch der Schutzengel wird nur ad hoc von Gott dem Frommen gesendet, Ps. 91, 11 vgl. das Suffix und den Plural in מלאכיו, ebenso Dan. 3, 25. 28, 6, 23.

Allerdings bittet schon Sach. 1, 12 und 3, 2 (nach dem richtigen Text, vgl. die Comm.), der Engel Jahwes für Israel, und in Daniel c. 10 und 12 ist die Idee von Schutzengeln der einzelnen Völker stark ausgebildet. Allein daß der Engel Jahwes eine durchaus originell israelitische Gestalt ist, ist anerkannt, und im Buche Daniel haben wir auch sonst mannigfache fremde Einflüsse in jüdischer Umgestaltung vor uns. Die Vorstellung, von welcher aus sich in Israel der Engelglaube ausgestaltete, ist die Idee des himmlischen Hofstaates Jahwes; die babylonischen Anschauungen wurzeln in der animistischen und poly-

5. Sind die Zwecke, welche mittels der Bußformel und des Sühneritus erreicht werden sollen im Grunde dem Wesen der Religion heterogen, so ergibt sich von selbst die Folge, daß auch der Apparat, der zu ihrer Erlangung ins Werk gesetzt wird, entsprechend geartet ist. Die Gelübde, welche für den Fall der Errettung ausgesprochen werden, enthalten wohl das Versprechen des Dankes (Ass. Bibl. VI, 4, Rev. 49 S. 66; 8, 38; ZA. V, 59, 17; Rev. bibl. 75 Z. 16 oder demütiger Verehrung, vor allem aber gelobt man oder bringt man sofort reichliche Opfergaben, ibid. 8, 40 ps.; KIB. VI, 266 Zeile 19 ff., und hofft, daß sie das Herz des erzürnten Gottes umstimmen werden.[1]) Denn stets ist die Anschauung die, daß der Zorn der Götter gestillt werden muß, daß die Gottheit ihre Gesinnung gegen den Menschen ändern muß, vgl. ZA 60, 20, Rev. bibl. 75, 12. Daß wie überall Opfer und alle Arten ritueller Manipulationen Hauptmittel sind, die Gottheit zu versöhnen, oder ihre Gnade wieder zu erlangen, ist selbstverständlich. Dabei nehmen allerlei minderwertige ethnische Elemente, auch solche sehr grober Gattung, einen unverhältnismäßig großen Raum ein. Es ist eine bestimmte Form von Zauberei, die hier ins Werk gesetzt wird. Besonders tritt die bannende und zwingende Macht der gesprochenen Formel und die mannigfachen Arten der sog. sympathetischen Zauberei hervor. Dabei ist eine Beschwörung kräftiger als die andere, wer die richtige kennt, kann dadurch zwingende Wirkungen

theistischen Weltauffassung. Die trübe Mischung von Elementen beiderlei Art, wie sie für das spätere Judentum charakteristisch ist, hängt mit dem Emporkommen der niederen Volksklassen in der Makkabäerzeit aufs engste zusammen.

Wiederum einem besonderen Zusammenhang gehören die Engelvorstellungen an, die Act. 12, 15; Mt. 18, 10 vorausgesetzt sind. Vgl. Expos. Tim. XIV S. 5 ff.

[1]) Vgl. Caspari, a. a. O., S. 64 ff. (470 ff.). Wie es scheint, ist es bis jetzt vollständig unmöglich, näheres darüber zu sagen, wie die Babylonier selbst die Bußpsalmen, Gebete und dergleichen im Verhältnis zu den Beschwörungen religiös einschätzten, ob erstere ihnen als höherstehend erschienen oder nicht. Und für die richtige Beurteilung der religiösen Anschauungen der Babylonier wäre doch gerade eine bestimmte Antwort auf diese Frage besonders wichtig.

auf die übernatürlichen Gewalten ausüben. In diesen Dingen sind die Babylonier in der Tat die Lehrmeister des ganzen Altertums geworden. Von einer Opposition gegen diese Anschauungen und Gebräuche oder gegen die Überschätzung des Kultus auf Kosten sittlichen Handelns vernehmen wir nichts.[1])

Im ganzen darf man wohl sagen, daß in der Religion der Babylonier das sittliche und religiöse Empfinden und Handeln des Menschen noch durchaus gebunden erscheint. Weder die Majestät des Sittlichen, noch der selbständige Wert des religiösen Ringens für den einzelnen wie für die Gesamtheit ist auch nur entfernt erkannt und herausgearbeitet. Vielmehr ist beides ganz und gar gebannt in das Gebiet rein natürlichen physischen und psychischen Lebens.

Andererseits läßt sich nicht bestreiten, daß wir, was die letztbesprochenen Gesichtspunkte anlangt, innerhalb der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte vielfach Erscheinungen finden, welche den dargestellten babylonischen Ideen sehr ähnlich sind. Wir finden hier eine ganz ähnliche Vermischung von Sittlichem und Natürlichem, die nämliche Überschätzung des Kultus, sehr oft ein Herabsinken aus dem Gebiete des Sittlichen in die Gebundenheit an physische Triebe. Die Schätzung der äußeren Errettung neben oder in der Erfahrung der Sündenvergebung ist stets sehr hoch geblieben, auch im Judentum noch, ja gerade in ihm. Es ist niemals gelungen, das Volk ganz von dem Boden los zu reißen, in dem die engsten Berührungen mit den Anschauungen aller Völker wurzelten. So ist es nicht schwer, in dem religiösen Leben Israels Dinge aufzuzeigen, die Israel mit den Babyloniern gemeinsam hat. Allein es fragt sich, wie sich die Religion, in

[1]) Delitzsch, Babel und Bibel II 39 citiert Mi. 6, 6–8 mit der Bemerkung, daß sich „solche auf sittliche Betätigung der Religion dringende Worte“ auch „im babylonischen Schrifttum finden“. Es kommt hier viel auf die Klarheit des Ausdrucks an; Mi. 6, 6–8 ist die klassische Antithese der prophetischen Religion gegenüber der Volksreligion der Zeit. Einen Beleg gibt Delitzsch nicht. Man wird aber annehmen dürfen, daß, wenn die entsprechenden babylonischen Parallelen wirklich so genau zutreffend wären, dieselben längst mehr als genug dem A. Test. entgegengehalten worden wären.

welcher Israel seine Eigentümlichkeit erkannte, zu solchen Erscheinungen stellte. Und in dieser Beziehung dürfte, wie anderwärts dargetan wurde, die Originalität der israelitisch-jüdischen religiösen Geschichte außer Zweifel stehen. Die geistigen und religiösen Führer der Nation tun alles, um das Volk von dieser gemeinsamen Grundlage loszureißen, es über das Niveau seiner Umgebung in religiöser Beziehung zu erheben. Wenn der natürliche Zug des Volkes diesem Streben entgegenarbeitete, wenn Trägheit und Sinnlichkeit immer wieder wie schwere Gewichte abwärts zogen, so blieb doch die Tendenz entgegengesetzter Art immer vorhanden, schaffte sich immer wieder Ausdruck und fand schließlich in vielen Beziehungen auch Wiederhall im Ganzen der jüdischen Gemeinde und des jüdischen Volks. Es wäre unbillig, diese Seite des religiösen Lebens gegenüber der anderen niedrigeren zu übersehen. Es ist eben doch eine völlig eigentümliche geistige Geschichte, welche Israel und das Judentum auch in bezug auf seine Auffassung von Sünde und Gnade durchgemacht hat. Der Vergleich mit den babylonischen Anschauungen wird vielleicht künftig dies noch klarer erkennen lassen, als es zur Zeit möglich ist. Immerhin wird sich, wenn wir nunmehr an unsere Aufgabe selbst herantreten, gleich zu Beginn ergeben, wie eine völlig andere Welt uns umgibt, wenn wir von der Betrachtung der babylonischen Religion herkommend uns der Religion Alt-Israels zuwenden. Schon der Ausgangspunkt, von dem aus alles andere sich entfaltet hat, ist so verschieden wie nur möglich.

III. Kapitel.

Die Grundlagen der religiös-sittlichen Selbstbeurteilung im alten Israel. Die Bedeutung der Sünde.

1. Daß eine Untersuchung wie die vorliegende ihren Ausgangspunkt nur bei den ältesten Stücken des Richterbuchs und der Samuelisbücher nehmen kann, hätte bis vor kurzem einer besondern Rechtfertigung kaum bedurft. Heutzutage aber scheint sich eine Umwälzung der Anschauungen in bezug auf die alte Überlieferung Israels anzubahnen, so daß es not-

wendig ist, einige etwaige Einwände gegen die folgenden Ausführungen im voraus zu berücksichtigen.

Wir haben es hier ausschließlich mit dem religiösen Leben des Volkes Israel zu tun, und nicht eine Darstellung der „vorisraelitischen“ Religion, des „vormosaischen“ Rechts oder der „ursemitischen“ Ethik zu geben. Es ist zwar durch die neueren Forschungen unwiderleglich bewiesen, daß das sog. „Milieu der Patriarchenzeit“ in den älteren Erzählungen der Genesis auffallend treu überliefert ist und zu dem Bilde, welches wir nach sonstigen gleichzeitigen Nachrichten uns von den Verhältnissen Kanaans machen können, sehr wohl stimmt; wir sind mit anderen der Ansicht, daß den Patriarchenerzählungen nicht bloß ein allgemeiner, sondern ein sehr bestimmter geschichtlicher Kern zugrunde liegt; wir halten mit anderen Abraham für eine geschichtliche Persönlichkeit, und glauben, daß sich nach Analogie späterer Verhältnisse sogar eine Möglichkeit finden läßt, die religiöse Sonderstellung Abrahams geschichtlich zu begreifen,[1]) — dies alles aber hindert uns doch nicht, unsern Ausgangspunkt in weit späterer Zeit zu nehmen; und wenn die angeführten Sätze anstößig erscheinen, mag man sie ruhig beiseite lassen. Denn es kommt für uns vor allem darauf an, einen größeren Gesamtdurchschnitt zu gewinnen, wofür eine größere Anzahl verschiedenartiger Quellen nötig ist. Das gesamte geistige und religiöse Leben muß sich etwas reicher und allseitiger entfaltet haben, ehe man an eine Frage so innerlicher Art wie die unsrige ist, herangehen kann. Da der schriftlichen Fixierung der jahwistischen und elohistischen Erzählungsschicht des Pentateuch eine lange Zeit mündlicher Weiterüberlieferung voranging, so ist der Vergleich zwischen diesem und anderem vielleicht früher fixiertem geistigem Gut des Volkes besonders von Wert. Das Volk Israel vermochte sich gleichzeitig an den Taten der Richter, an Gesängen wie dem Lied der Debora zu begeistern und sich doch eine Überlieferung wie die von dem gläubigen und Gott vertrauenden Abraham, von dem geduldigen und ergebenen

[1]) Vgl. Babylonische Kultur und biblische Religion S. 11 f.

Isaak u. s. w. zu erhalten; es vermochte in heißem Kampf mit Edom stehend doch von der Versöhnlichkeit Esaus gegen Jakob zu erzählen u. s. w. Diese Geschichten bezeugen durch sich selbst, daß neben dem rauhen, oft rohen Geist der alten Zeit noch andere Kräfte im Volke lebendig waren. Man mag sie prophetisch nennen, nur muß man die Schriftprophetie aus dem Spiele lassen; denn als diese auftrat, waren die sittlichen und religiösen Grundtypen der einzelnen Charaktere ohne Zweifel längst festgestellt. So betrachtet, gewinnen die Erzählungen der Genesis einen außerordentlichen Wert für unsere Aufgabe, nur daß sie an anderem Ort zur Sprache kommen, als es ihr Inhalt nahezulegen scheint.

Ganz ähnlich verhält es sich auch mit dem Recht und der kultischen und rituellen Sitte. Wie uralt nicht wenige der im Pentateuch (und zwar in allen drei Schichten der Gesetzgebung) enthaltenen Rechtsgrundsätze sind, wird sich vielleicht noch deutlicher ergeben, wenn erst das berühmte und bereits viel mißbrauchte Gesetz Hammurabis kulturgeschichtlich besser gewürdigt und verstanden sein wird.[1]) Daß Moses die Grundlagen des israelitischen Rechts gelegt hat, vor allem durch die Thoraerteilung im Namen Jahwes, daß es daneben noch ältere gemeinsemitische Rechtsanschauungen gab (vgl. Blutrache, talio und ähnliches), welche ohne weiteres in das israelistische Recht übergegangen sind, daß sich auch in der rituellen Gesetzgebung des Pentateuch teilweise uraltes Material erhalten hat, daß manche Termini der Kultussprache sogar einem weit umfassenderen Gebiet angehören als es bisher für möglich gehalten wurde, wer wollte das bestreiten? So ist das Gesetz in vieler Beziehung älter als Mose, anderes geht ohne Zweifel auf sein persönlichstes Lebenswerk zurück, wenn sich dies

[1]) Vgl. dazu D. H. Müller, Die Gesetze Ḥammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln, Wien 1903. Müllers Werk ist geeignet, in mancher Hinsicht zu einer Revision der üblichen Ansetzung der mosaischen Gesetzgebung anzuleiten. Allein seine Apologetik ist doch oft etwas zu voreilig und berücksichtigt zu wenig die Argumente, welche der Vergleich der einzelnen Gesetzesschichten im Pentateuch untereinander nahelegt.

auch mehr für bestimmte leitende Ideen, als für technische und juristische Einzelheiten erweisen läßt, — und erstere sind doch wahrlich wichtiger! — anderes ist später beigefügt worden und die jetzige Gestalt ist sogar das Resultat eines sehr langen Prozesses, der erst nach dem Exil seinen Abschluß gefunden hat. Wenn irgendwo, so ist hier zwischen der vorliegenden schriftlichen Form und dem Inhalt zu unterscheiden und die Untersuchung des Alters gesondert zu führen. Wer sich der Wichtigkeit dieser Unterscheidung nicht bewußt ist und die Folgen, die dieselbe nach sich zieht, übersieht, hat keine Aussicht, jemals das A. Test. zu verstehen. Da wir es im folgenden nicht mit der Geschichte des Rechts und des Kultus zu tun haben, sondern mit der des religiösen Lebens, so müssen wir auch hier auf eine gesonderte Darstellung der Verhältnisse vor der Eroberung Kanaans verzichten; andererseits aber steht uns fest, daß die entscheidenden Anstöße zu der Eigentümlichkeit altisraelitischen religiösen Lebens von Mose ausgegangen sind, daher wird von den Erscheinungen der späteren Zeit aus mehrfach auf die älteren Verhältnisse und auf die ursprünglichen Anregungen zurückgeschlossen werden können.[1])

2. Über den Grundcharakter der alten Religion Israels besteht heutzutage, wie es scheint, so gut wie keine ernstliche Meinungsverschiedenheit. Die Religion Israels war eine nationale Volksreligion: „Jahwe ist der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes", das war und blieb die leitende Idee; das Ineinander nationalen und religiösen Lebens stellt die wichtigste Eigentümlichkeit dieser Religion dar. Wo immer im alten Israel die nationale Begeisterung aufflammt oder der Nationalstolz sich regt, das Gefühl nationaler Verpflichtung lebendig wird, da nehmen diese Regungen religiösen Charakter an, und

[1]) Alle diese Dinge sind m. E. so selbstverständlich und liegen so klar auf der Hand, daß es eigentlich nicht notwendig sein sollte, sie besonders zu erwähnen. Aber die durch verfehlte Apologetik und kritische Überstürzung hervorgerufene Verwirrung ist heutzutage so groß, daß es in der Tat unumgänglich ist, das Selbstverständliche immer wieder zu sagen.

jede gewaltige religiöse Erregung tritt in irgend einer Weise in enge Beziehung zu der Sache der Nation, die eben die Sache Jahwes ist. Dieser Grundcharakter der alten Religion Israels scheint es auszuschließen, daß die Begriffe Sünde und Gnade in jener Zeit von wesentlicher Bedeutung für das religiöse Leben des Volkes gewesen sind. In der Tat: im alten Israel spekulierte man nicht über das Wesen der Sünde und die Motive der göttlichen Gnade; aber was begrifflich nicht ausgestaltet war, war darum doch inhaltlich vorhanden. Und zwar ebenso in der nationalen Religion wie in der Religiosität des einzelnen. Auch stand das alte Israel keineswegs auf dem Standpunkte, daß die Sünde als religiöses Vergehen mit dem sittlich Tadelnswerten überhaupt nichts zu tun habe. So oft diese beiden Kategorien auseinanderfallen[1]) mochten, ganz getrennt sind sie nirgends, und wenn irgend ein Rückschluß aus den Ereignissen der Folgezeit erlaubt ist, so muß angenommen werden, daß es ein besonderer Vorzug gerade der alten Religion Israels gewesen ist, daß schon sie das Sittliche und Religiöse eng miteinander verknüpfte, daß das Leben und die Entfaltung der Religion in vielfache und enge Beziehung zu sittlichen Forderungen und zu Verhältnissen trat, welche mit dem sittlichen Gebiet im nächsten Zusammenhang stehen. Geborenwerden und Sterben, Mannbarkeit und Ehe, der Kreislauf der alljährlichen Arbeit im Zusammenhange mit der Natur und ähnliche Dinge sind überall auf der Welt mit religiösen Riten verbunden und mit religiösen Zeremonien durchsetzt. In Israel hatte die Religion vor allem Beziehung auf das Leben der Nation, auf das Recht und die Sitte, auf das Eigentum, die sozialen Verhältnisse, die Heiligkeit des Familienlebens u. s. f. Das Gebiet, auf welchem sich sittliche und religiöse Anschauung durchdrangen, war verhältnismäßig groß und die Äußerungen religiösen Lebens, die nach dem Urteil Alt-Israels die wichtigsten waren, fanden sich gerade hier. Was man im alten Israel als religiöses Vergehen, als Sünde ansah, läßt sich nur er-

[1]) Vgl. Schultz, Die Beweggründe zum sittlichen Handeln etc StKr. 1890, S. 20 f. ps.

schließen aus den Anforderungen, welche im Namen der Religion erhoben wurden. Wir müssen auf die Gefahr hin, Bekanntes zu wiederholen, vor allem auf folgende Punkte hinweisen:

Als höchste und heiligste Pflicht hat man im alten Israel die Aufopferung für die nationale Sache angesehen. Darüber lassen unsere Quellen keinen Zweifel. Diese Aufopferung war zugleich religiöse Aufopferung, sie zu verweigern galt als schwere Schande und wurde auch im Namen der Religion aufs schlimmste verurteilt. Darum verflucht man die, welche nicht zum Kriege Jahwes herbeieilen Ri. 5, 23, und droht mit den härtesten Strafen, wenn sich jemand dem Ruf des von Jahwe ergriffenen Helden und Führers zum Krieg wider die Feinde entziehen will I Sam. 11, 7 ff. Und in der Tat befähigte nur diese Kraft zur Aufopferung, diese zugleich religiöse und nationale Begeisterung das damalige Israel zu der ihm gestellten Aufgabe. Israel mußte in dem Kriege Jahwes eine heilige Sache sehen, und darum war das Verhalten Sauls im Kriege gegen Amalek (I Sam. 15) in den Augen der entschlossenen Verehrer Jahwes (wie Samuel) ein so schweres Vergehen. In einem Kriege Jahwes Feinde zu schonen, hieß so viel, wie sich auf die Seite der Feinde Jahwes stellen. So sah man es noch zu Zeiten Ahabs an, wie sich aus den Worten ergibt, die der Prophet I Kg. 20, 42 nach der Verschonung Benhadads an diesen König richtet: „Du hast den, der mir verfallen war, entkommen lassen — so hafte mit deinem Leben für das seine.“ Und wenn Jahwes Sache auf dem Spiel stand, so galten dieselben Grundsätze den eigenen Volksgenossen gegenüber. Levi wird gepriesen, weil es im Kampfe für Jahwe weder Vater noch Mutter noch Brüder kennen wollte Deut. 33, 8 ff. Im Kriege als einer heiligen Angelegenheit sich bestimmte Enthaltungen aufzuerlegen, ist allgemeine Sitte bei den semitischen Völkern, vgl. die oft besprochenen Sitten der Araber und aus dem a. Test. I Sam. 21, 5 f.; Deut. 23, 10 ff. — dazu Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 122. 172 ps.; israelitische und jüdische Geschichte[4], 27 Anm. 1; R. Smith, Religion der Semiten, d. A. 123 — in den Kriegen Israels, d. h. Jahwes

treten diese Enthaltungen aber auch unter höhere Gesichtspunkte. Uria spricht zu David: „Die Lade, Israel und Juda weilen unter Zelten. Joab, mein Gebieter, und die Knechte meines Herrn lagern unter freiem Himmel auf dem Felde, und ich sollte in mein Haus gehen zu essen und zu trinken, und bei meinem Weibe zu liegen?" II Sam. 11, 11. Die Ruhe und die bequeme Pflege galt für schimpflich,[1]) wenn Israel zu Felde lag; es handelt sich für Uria offenbar nicht bloß um Verletzung der Heiligkeit des Kriegszustands.

Wie Religion und Krieg, so sind Religion und Recht schon in Altisrael aufs engste miteinander verwachsen. Die Rechtsprechung ist in Israel und im Judentum nie anders als unter religiösen Gesichtspunkten und mit religiöser Motivierung geübt worden. Die Verpflichtung sich der im Namen Jahwes gehandhabten Rechtsordnung zu unterwerfen hat von Anfang an in Israel bestanden, jede Verletzung derselben war direkte Empörung wider Jahwe. Formal angesehen sind diese Grundsätze für das Bewußtsein eines antiken Volkes selbstverständlich, es kam darauf an, wie weit in der Rechtsprechung sittliche Prinzipien sich Geltung verschafften und erhielten. Das Wenige, was die spärlichen Notizen uns erkennen lassen, ist immerhin folgendes:

a) Das israelitische Recht sieht mit besonderer Schärfe auf gerechte Behandlung der Schwachen, Unterdrückten und Hilflosen, man erinnere sich nur der vielen diesbezüglichen Ermahnungen schon im Bundesbuch, vgl. Ex. 22, 20 ff.; 23, 6 ff. etc. Überhaupt zeigt es auffallend milden Charakter und trägt eine Tendenz zur Humanität in sich, welche in scharfem Kontrast zu der sonst bekannten Eigenart des Volkes steht. Grausamkeit gegen die Feinde galt allerdings nicht als Unrecht, vgl. II Sam. 12, 31; und auch gegen Volksgenossen verfuhren Gideon, Ri. 8, 16 f., und Menahem, II Kg. 15, 16, mit furchtbarer Grausamkeit. Die Milde der israelitischen Könige, von der die Knechte Benhadads in ihrer Not zu reden wissen, fand bei

[1]) Nebenbei bemerkt ein interessantes Beispiel dafür, wie Gebräuchen, die aus religiösen Motiven erwachsen sind, sich mit der Zeit von selbst sittliche Motive unterschieben.

der einzigen Gelegenheit, wo sie sich zeigte, keine Billigung seitens der Propheten, vgl. I Kg. 20, 31–42. Von einem Humanitätsgefühl, welches den Menschen als Menschen zu achten oder zu schützen suchte, finden wir im alten Israel nichts. Aber innerhalb des Volkskreises hat die Religion und das Recht doch entschieden in humanem Sinne gewirkt, wie das israelitische Recht zeigt.[1]) Es stand in dieser Hinsicht in Israel in der Tat besser als in andern Völkern, vor allem insofern als das Volksgewissen schärfer und lebendiger ausgebildet war, wie gerade die flammende Entrüstung der Propheten zeigt, welche sich der Entartung ihrer Zeitgenossen entgegenwarfen.

b) Sodann wird, soweit wir sehen, überall besonderer Wert darauf gelegt, daß das bestehende Recht etwas Unveränderliches, Objektives, der Willkür des Rechtssprechenden, und wäre er noch so mächtig, entnommenes ist.[2]) Es steht über dem Richter, Rechtsbeugung wurde niemals mit Resignation als notwendiges Übel hingenommen, sondern stets sehr lebendig als Unrecht gefühlt. Darum wird immer wieder der Richter vor dem Annehmen von Geschenken gewarnt, Ex. 23, 8; I Sam. 8, 3; Deut. 16, 19, darum können auch Könige wie David und Ahab wegen Rechtsbruchs verantwortlich gemacht werden, II Sam. 12, 9 ff.; I Kg. 21, 19 ff. Mose und Samuel beteuern und bezeugen feierlich, daß sie sich jeder, auch der geringsten Rechtsverletzung sorgfältig enthalten hätten, vgl. Num. 16, 15;

[1]) Man vergleiche dagegen die grausamen Strafen im Gesetzbuch Hammurabis; oder die Bestimmungen über Diebstahl (Todesstrafe), über das Entweichen von Sklaven (dagegen z. B. Deut. 23, 16, das Verbot, den [fremdländischen] Sklaven auszuliefern, wobei allerdings zweifelhaft bleibt, ob dieses Gebot nicht mehr zu den „idealen“ Gesetzen des Deuteronomiums gehört wie z. B. das Kriegsgesetz etc.) u. s. f.

[2]) Die Anschauung, daß das Recht etwas unabänderlich Festes, Objektives ist, findet sich natürlich überall; namentlich in jedem Gesetzbuch (vgl. den Codex Hammurabis § 5, ferner die Einleitung und den Schluß). Aber es fragt sich, wie weit diese Anschauung im Volke eine Macht darstellte, wie weit sie wirklich lebte; die meisten orientalischen Völker nahmen immer mehr den Rechtsbruch von oben mit gleichgültiger Resignation hin. Und auch in Israel drohte dies, wie bekannt, üblich zu werden, vgl. das Verhalten der Ältesten im Streit Ahabs mit Naboth I Kg. 21, 8 ff., und dagegen das Auftreten eines Elia, Amos etc.

I Sam. 12, 3 ff. Nichts wird an einem Könige mehr geschätzt als strenge Gerechtigkeit, vgl. II Sam. 14, 4 ff., I Kg. 3, 16 ff., das Ideal des messianischen Königs ist der gerechte Richter. Jes. 9, 6, 11, 4 ff., 32, 1 ff.; Jer. 23, 5; Mi. 5, 3 etc.

c) Endlich läßt sich darauf hinweisen, daß das israelitische Recht bei aller Anlehnung an gemeinsemitische Rechtsanschauungen und älteren semitischen Rechtsusus mit besonderem Nachdruck diejenigen Maßstäbe hervorhebt, welche sich dem unverdorbenen, wenn auch noch unentwickelten Rechtsgefühl unmittelbar als billige, objektiv gerechte aufdrängen. Dazu gehört z. B. die talio ohne jede Abstufung nach Rang oder Stellung des Verbrechers; (ausgenommen den Sklaven gegenüber, doch auch hier weit billigere Bestimmungen als z. B. bei Hammurabi, vgl. D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis etc. 1903, S. 149). Wirkliche Rechtsgleichheit war selbstverständlich in Israel ebenso wenig durchgeführt wie irgendwo anders im alten Orient, aber als Postulat wurde sie dort energisch erhoben Ez. 23, 1–3; vgl. D. H. Müller, a. a. O. S. 88; mit Recht findet Smend es bemerkenswert, daß das israelitische Gesetz auch davor warnen muß, den Geringen im Rechtsstreit zu begünstigen Ex. 23, 3; Lev. 19, 15; Smend, Altt. Rel.Gesch.[2] 164. Hieher gehört auch die Tatsache, daß das israelitische Gesetz in seiner ältesten Gestalt (anders in D) nur selten die Strafe zum Zwecke der Abschreckung verordnet; die Hauptsache ist, daß die Strafe als Sühne des Vergehens vollzogen wird. „Strafe muß sein," ist die Anschauung. Ist der Frevel eine Tatsache geworden, so muß auch die Strafe als solche zur Tatsache werden.

Scheinbar hat dies mit der Religion allerdings nichts zu tun. Dennoch aber liegen hier die Wurzeln für die wichtigsten und folgenreichsten späteren Entwickelungen auch in religiöser Hinsicht.

4. Neben den sich gleichbleibenden rechtlichen Anschauungen und Grundsätzen stand als mindestens ebenso wichtig die fortlaufende mündliche Thora der Priester und Seher, resp. Propheten. Auch sie wurde im Namen Jahwes erteilt und nur die Autorität Gottes, die hinter dem Priester oder gött-

lichen Sprecher stand, vermochte den Willen im angegebenen Sinne zu bestimmen. Soweit es sich dabei nur um praktische Angelegenheiten handelte, wie z. B. in den Ri. 1, 1; 18, 5; I Sam. 9, 6 ff., 14, 18. 37, 23, 2. 4. 9–12, 30, 8; II Sam. 2, 1, 5, 19. 23, 21, 1 berichteten und ähnlichen Fällen, verstand sich von selbst, daß man dem göttlichen Entscheid Folge leistete. Aber je länger je mehr zog die Thora der Priester und vollends dann die der Propheten auch das rechtliche und soziale Gebiet in ihren Bereich; sie wurde in einem Sinne geübt, welcher zeigte, daß Jahwe für Recht und Gerechtigkeit eintritt; und der religiöse Charakter der gegebenen Entscheidung ließ die Verwerfung derselben als Sünde erscheinen. Wer sich gegen die Thora Jahwes empörte, oder sie praktisch mißachtete, frevelte wider Jahwe und Israel: Damit sagten Amos und Hosea ihren Zeitgenossen nichts Neues (vgl. Hos. 8, 1. 12, 9, 17 etc.). Es ist jedoch für Alt-Israel schon charakteristisch, mit welchem Eifer man sich um eine möglichst eingehende Kenntnis dessen bemühte, was Jahwe in jedem Augenblick forderte. Man bat nicht nur um die rechte Willensentscheidung I Kg. 3, 9 oder wünschte sich dieselbe als göttliches Geschenk zu, vgl. I Sam. 25, 26 ff; man horchte auch darauf, ob Jahwe nicht irgendwie durch Tatsachen angedeutet habe oder andeuten werde, was er wolle Gen. 24, 12 ff, 50, vgl. I Sam. 14, 8 ff. Glücklich derjenige, der immer das Rechte fand, weil Jahwe mit ihm war I Sam. 10, 7, II Sam. 7, 3 etc. Will Jahwe jemand verderben, so läßt er ihn falsche und törichte Entscheidungen treffen vgl. II Sam. 17, 14, I Kg. 12, 15 und als ein Zeichen gänzlicher Gottverlassenheit gilt es, wenn Gott einem Menschen trotz seines Bemühens keine Antwort mehr zu teil werden läßt I Sam. 28, 6.

Dieser Eifer, die Thora Jahwes zu erfahren, ist an sich noch kein Zeichen für die Höhe des sittlichen und religiösen Gesamtstandes im alten Israel, weil die praktische Klugheit hier die Befolgung des göttlichen Willens nahelegte. Aber wenn die Thora eine andere, höhere und umfassendere wurde, so konnte aus dem Eifer für sie eine andere höhere, sittliche Leistung werden. Für die Erreichung dieser Stufe war es bedeutsam, daß schon der Israelit der alten Zeit, — soferne

er nämlich ein rechter Israelit und kein איש בליעל war, sich mit solchem Ernst bemühte, in seiner Weise korrekt und untadelig zu sein vor Jahwe und seinem Volk. Es war ihm ein peinlicher Zustand, nicht zu wissen, was im Augenblick Jahwes Wille sei. Darum ist Micha so froh, als er einen Leviten zum Priester für sich gewonnen hat: der kann ihm jeder Zeit sagen, was er zu tun habe, damit Jahwe ihm Gutes widerfahren lasse Ri. 17, 13. Die spätere genaue Regelung alles Handelns durch ein detailliertes Gesetz kam einem tief im Herzen des Volkes wohnenden Zug entgegen.

Wie das Recht, so stand die Sitte unter religiösem Schutz. Jede Verletzung derselben galt als Frevel wider die Gottheit. Daß die Sitte in Alt-Israel auch das ethische Gebiet ganz wesentlich bestimmt hat, ist anerkannt. „So tut man nicht in Israel," spricht Thamar zu Amnon II Sam. 13, 12, sie glaubt, dies Argument müsse stark genug sein, um die Freveltat zu verhüten; vgl. Gen. 9, 20–27; 34, 7; daß Nabal David verweigert, was nach der Sitte des Landes bei einem Feste billig hätte gegeben werden sollen, ist eine solche Bosheit, daß David bei Nabals Tode preisend ausruft: Gepriesen sei Jahwe, der Nabals Bosheit auf sein Haupt zurückfallen ließ! I Sam. 25, 39. Vergleiche auch die Beurteilung der Schandtat von Gibea Ri. 19, 30; 20, 6. Wer sich weigert, seinem Bruder Nachkommenschaft zu verschaffen, wird von Jahwe getötet, vgl. Gen. 38, 8–11. Vollends unsühnbar und nur aus Verblendung zu erklären ist es, wenn man als Priester gegen religiöse Sitten frevelt, wie die Söhne Elis es taten trotz aller Abmahnungen ihres Vaters und trotz des Ärgernisses von ganz Israel, I Sam. 2, 12–17. 23–25. Sitte und Recht fließen auf der Kulturstufe, auf welcher Alt-Israel stand, stets in eins zusammen. Die Sitte herrscht zumal in Kleinigkeiten und äußerlichen Dingen mit zwingender Gewalt. Soweit sie überhaupt gebietet, gebietet sie unwidersprochen. Nur der offenbare Frevler, der „Tor", der dem Abscheu und der Verachtung zugleich anheimfällt, bringt es über sich, sie zu verletzen.

5. Die Sitte umfaßt das familiäre und soziale wie das religiöse Leben. Sie führt uns von selbst auf das Gebiet zurück.

von welchem wir mit der Besprechung des nationalen Krieges ausgegangen waren, nämlich das Gebiet der Religion. Wie das Recht unter religiösen Gesichtspunkt tritt, so auch, das ist für die semitische Anschauung charakteristisch, umgekehrt: die Religion, und zwar nicht bloß Kultus und Ritus, sondern auch die Auffassung des inneren Verhältnisses zu Gott tritt vielfach unter rechtliche Gesichtspunkte. Die Idee des Rechtes auf persönliches Eigentum ist bei den Semiten auf religiöser Grundlage erwachsen, und daß die Gottheit persönliches Eigentum besitze, ist überall und auf allen weiteren Stufen ein wichtiger Bestandteil der religiösen Gesamtanschauung geblieben. Auch sonst gilt die Gottheit als Inhaberin von bestimmt formulierten Rechten, und ihre Ansprüche an die Menschen treten in rechtlicher Form auf. Auch die religiös-juristische Kasuistik des späteren Judentums entsprang aus einem ureigenen Charakterzug des semitischen Wesens.

So ist denn vor allem jeder Eingriff in die Rechte oder den Besitz Gottes als schwerer Frevel aufgefaßt worden. Achan muß mit seinem Hause sterben, weil er sich an dem, was Jahwe geweiht war, vergriffen hat; Jos. 7, 10–26. Die Priester Jahwes zu töten, wagt man auch auf ausdrücklichen Befehl des Königs nicht I Sam. 22, 17. Auch die Unverletzlichkeit der Person des Königs hat ihren Grund darin, daß er als der Gesalbte Jahwes eine heilige Persönlichkeit ist. „Wie kann straflos bleiben, wer seine Hand an den Gesalbten Jahwes legt?" spricht David zu Abisai I Sam. 26, 9, vgl. 24, 11; II Sam. 1. 14; 16, 9; 19, 22; II Kg. 9, 31. Ussa stirbt, weil er die heilige Lade nur angefaßt hatte; II Sam. 6, 7. Nach der Meinung des Erzählers hatte er sich an Jahwe vergriffen, so fremdartig sich auch dieses plötzliche Auflodern des Zornes Jahwes im Ganzen der sonstigen Anschauungen ausnimmt. Es wirken hier die ursprünglichen Vorstellungen von dem Charakter des Heiligen nach. Im allgemeinen aber ist bereits die nächst höhere Stufe erreicht, auf welcher göttliche und menschliche Besitzrechte als solche gegen einander abgegrenzt erscheinen.[1]

[1]) Vgl. Natur und Geist, S. 157 ff.

Der Israelit darf Jahwe nichts vorenthalten von dem, was ihm als Gott Israels rechtmäßig zukommt, er muß sich sorgfältig hüten, irgendwie in seinen Besitz einzugreifen. Je mehr diese Anschauung sich durchsetzt, um so geringer muß die Zahl der Fälle werden, in denen Gottes Zorn unberechenbar erscheint. Der Israelit weiß, was er zu leisten und woran er sich nicht zu vergreifen hat, Jahwe verlangt nicht mehr, als ihm zukommt. So bezeichnet die juristische Auffassung einen wesentlichen geistigen Fortschritt. Daneben aber bleiben mehr rituelle Gesichtspunkte unverändert bestehen, so z. B. die Unverträglichkeit des Heiligen und Unreinen. Im unreinen Zustande darf man nicht heiliges Brot essen I Sam. 21, 5, noch beim Opfer erscheinen; Blut zu essen ist Sünde, I Sam. 14, 34 und zwar *wider Jahwe* ibid., weil es ihm als Opfer dargebracht werden muß; resp. weil es überhaupt eine „heilige“ Sache darstellt, Gen. 9, 4; Lev. 3, 17; 7, 26; 17, 10. 14; 19, 26; Deut. 12, 16. 23; 15, 23; Ez. 33, 25 etc. Auf derartige Gebräuche hielt man streng. Wehe dem, der es wagte, sich darüber hinwegzusetzen! Rechtsstreit unter Menschen kann durch göttlichen Richtsspruch beglichen werden, wer aber kann Gott zu einem Vergleich bestimmen, wenn jemand gegen ihn sündigt und er sich sein Recht mit Gewalt nehmen will? I Sam. 2, 25. Auch diese Stelle bezeugt in interessanter Weise die Neigung, das Verhältnis des Menschen zu Gott mit Begriffen und Bildern aus dem Rechtsleben zu beschreiben.

Wir fassen zusammen. Entsprechend dem nationalen Charakter der Religion wird in Alt-Israel vor allem jede Vernachlässigung der nationalen Pflichten als Frevel gegen Jahwe angesehen. In gleicher Weise wird die Empörung gegen Jahwes Rechtsordnung, die Auflehnung gegen seine Entscheidung, jede Verletzung der hergebrachten nationalen, familiären, religiösen Sitte beurteilt. Besonders streng ist die Beurteilung von Eingriffen in die Rechte oder den Besitz Jahwes.

6. Bei alle dem kann von einer fremden Beeinflussung selbstverständlich keine Rede sein. Im Verhältnis zu den entsprechenden babylonischen Anschauungen zeigt sich vielmehr in Israel eine wesentlich *andere Gesamtstimmung*. Was

hier das durchschlagende ist, nämlich der nationale Gesichtspunkt, tritt dort sehr zurück. Nur selten erkennt man wie im fünften der von Zimmern herausgegebenen Bußpsalmen eine Beziehung auf nationale Erlebnisse. In Israel ist die Nation für das religiöse Leben die Hauptsache. Was sonst an Parallelen sich erkennen läßt, gehört zu dem Gebiet allgemein menschlicher oder gemeinsemitischer Anschauungen so z. B. die Erscheinung, daß Recht und Moral nicht selbständig, sondern in religiöser Form, mit religiösen Motiven und religiöser Autorität auftreten, daß die Verletzung der Sitte als Unrecht gegen die Gottheit gefaßt wird, daß Eingriffe in die Rechte der Gottheit, Profanierung oder Verunreinigung des Heiligen vor anderem als „Sünde" im eigentlichsten Sinne des Wortes betrachtet werden. Bestimmte charakteristische Einzelheiten, die auf Entlehnung von außen hinweisen, sind uns bis jetzt nicht begegnet. Denn daß morden, stehlen, ehebrechen im Dekalog und in einer assyrischen Beschwörungstafel beieinander stehen, wird man doch nicht zum Erweis der inhaltlichen oder gar der literarischen Abhängigkeit des Dekalogs verwenden wollen. Wo gälten denn diese Gebote nicht? Und wo treten sie nicht mit religiöser Motivierung auf? Welches Motiv vermöchte denn auf dieser Kulturstufe diese allerprimitivsten Grundlagen jeder sozialen Ordnung zu sichern außer das religiöse, die Scheu vor den Göttern? Und was den Vergleich mit dem Gesetze Hammurabis anlangt, so kommen alle speziellen juristischen Details für unsere Aufgabe überhaupt nicht in betracht; ebensowenig die allgemeinen Rechtsgrundsätze wie die talio u. dgl. Von einer Entlehnung im eigentlichen Sinne des Worts kann hier nicht die Rede sein, höchstens könnte es sich um gemeinsame rechtliche Grundanschauungen handeln. Allein viel wichtiger sind auch hier die Unterschiede. Das Gesetz Hammurabis ist ein deutliches Dokument dafür, wie viel höher und entwickelter die kulturellen Verhältnisse in Babylonien waren als in Israel. Die völlige Ausscheidung des Religiösen aus dem Codex des Gesetzes zeugt von einer stärker entwickelten juristischen Reflexion. Daß in der Einleitung und am Schlusse die göttliche Autorität für das Gesetzbuch nachdrücklich in Anspruch

genommen wird, hat dem gegenüber wenig zu besagen. In Israel war die Verbindung von Religion, Recht und Moral eine viel engere und ist stets viel enger geblieben. Rein juristische Vergehen und Rechtsverletzungen lassen sich im Ganzen der israelitischen wie der jüdischen Anschauungen kaum denken, vielmehr handelt es sich hier überall um Verletzung göttlicher Gebote, um Frevel wider Jahwe u. s. w. Kulturell gewürdigt ist diese Anschauung ursprünglicher und primitiver als die reinliche Scheidung des babylonischen Gesetzes: für die Aufgabe aber, die Israel zu vollführen hatte, war diese alles durchdringende Bedeutung der Religion auch im Rechte von größter Wichtigkeit. Auch inhaltlich ist das altisraelitische Recht viel einfacher: einige wenige Grundsätze werden ziemlich frei immer wieder angewendet, die juristische Kasuistik fehlt fast ganz, während sie bei Hammurabi den breitesten Raum einnimmt. Diese Grundsätze selbst aber sind weniger juristischer, als moralischer Art. Billig und gerecht soll der Richter sein, pietätvoll die Kinder, milde und barmherzig der Reiche gegen den Armen und Verschuldeten, der Herr gegen den Sklaven etc., einzelne Fälle werden wenig aufgezählt, mit speziellen Festsetzungen gibt das älteste Recht Israels sich nur wenig ab.

Im übrigen ist es natürlich hier nicht unsere Aufgabe, den Vergleich zwischen dem Gesetze Hammurabis und den religiössittlichen Rechtssatzungen des a. Test. durchzuführen. Es genügt vielmehr darauf hinzuweisen wie gänzlich Grundlagen und Grundanschauungen bei allen Berührungen im einzelnen hier und dort verschieden sind. Die altisraelitische Anschauung macht durchweg einen kräftigen, urwüchsigen Eindruck; dieses Volk hat noch eine Geschichte vor sich, sieht man überall. Das Gesetz Hammurabis aber ist Niederschlag einer tausendjährigen rechtlichen Entwicklung, ein Erzeugnis hochgesteigerter Kultur und starker staatlicher Konzentration.

Ganz ebenso aber verhält es sich auch mit der Religion Altisraels im Besonderen, nur daß man hier bei aller Selbstverständlichkeit der Grundanschauungen, die den bisher dargestellten Überzeugungen auch Altisraels eignet, doch deutlich erkennt, daß wir es nicht mit einer gewordenen, sondern einer

gestifteten Religion zu tun haben. Es zeigt sich dies in der Schätzung der gemeinsamen Geschichte und der in ihr gewordenen nationalen religiösen und sittlichen Eigenart; in der Betonung des persönlichen, lebendigen Charakters Jahwes — nicht gegen eine Macht, gegen eine Person frevelt der Sünder; endlich in dem verhältnismäßig starken Hervortreten des ethischen Moments neben dem religiösen und rituellen.

Diese Gesichtspunkte bedürfen noch einer näheren Erläuterung, welche zugleich die weiter in betracht kommenden Tatsachen vorführen wird.

Die Religion Israels enthielt von Anfang an als Grundgebot die Forderung ausschließlicher Verehrung Jahwes und es ist anzunehmen, daß diese Forderung von Anfang an historisch begründet wurde. „Ich bin Jahwe, der Dich aus Ägypten, dem Diensthause geführt hat,“ Ex. 20, 2; Deut. 5, 6. Die Berufung auf diese grundlegende Heilstat Jahwes ist so allgemein zu allen Zeiten, daß wir sie unbedenklich zu dem ältesten Bestand der religiösen Überzeugung Israels rechnen dürfen. Ohne ein derartiges wunderbares Erlebnis und vor allem ohne die entsprechende Würdigung desselben durch das religiöse Bewußtsein ist die folgende Geschichte unverständlich. Damit aber tritt das Verhältnis des Volks zu Jahwe unter den Gesichtspunkt der Treue, welche man aus Dankbarkeit schuldig ist. Diese Betrachtungsweise mit samt ihrer eigentümlichen historischen Motivierung ist mit der Zeit für das religiöse Bewußtsein außerordentlich bedeutsam geworden. Vgl. Schultz, St.Kr. 1890, S. 24 ff.

Mit der Eroberung Kanaans und der allmählichen Vermischung mit den Kanaanitern entwickelte sich ein religiöser Gesamtzustand, welcher von dem der Wüstenzeit aufs schärfste verschieden war. Allgemein wird zugegeben, daß das religiöse Bewußtsein des Volkes diesen Gegensatz auch fühlte.[1] Er bezog sich nicht auf den Unterschied der Kultur als solcher; war doch die Fruchtbarkeit des Landes wie dieses selbst Jahwes

[1]) Wellhausen, Skizzen und Vorarb. V 99 (zu Hos. 2, 7). Zum Ganzen vergleiche auch insonderheit Sellin, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte II, 1.

eigenes Geschenk. Da aber diejenigen, welche als besonders entschiedene Jahweverehrer angesehen werden wollen, dies durch Fortsetzung der nomadischen Lebensweise bezeugen, wie z. B. die Rechabiten, und auch sonst Opposition gegen die Gaben der kanaanitischen Kultur im Zusammenhang mit Jahwedienst erscheint, vgl. die Nasiräer bei Amos 2, 11, so muß dieses Gefühl der Spannung durch die Annahme der kanaanitischen Kultur irgendwie mit begründet sein. Nun wissen wir, daß sich Israel den Kanaanitern sittlich und religiös überlegen gefühlt hat; die Redensart: „So tut man nicht in Israel" zeigt dies unverkennbar; und es fehlt nicht an Anzeichen, welche die nämliche Anschauung bezeugen. Die Einfachheit der Sitte während der Wüstenzeit trat in scharfen Kontrast mit den mannigfachen Bedürfnissen und Errungenschaften der höheren Kultur der Kanaaniter, noch mehr mit den Entartungen derselben. In Kanaan lernte man nicht nur den Acker zu bebauen, Weinberge anzulegen und Ölbäume zu pflanzen, man lernte nicht nur allmählich den Handel mit seinen notwendigen Begleiterscheinungen vgl. Hosea 12, 8;[1]) sondern auch gröbere Verirrungen bis zu den bekannten sittlichen Entartungen des kanaanitischen Kultus, Unzucht, Totenbeschwörung und Zauberei mit all dem dazu gehörigen Aberglauben drangen in Israel ein. Es ist nicht notwendig, diese Erscheinungen alle im einzelnen noch einmal zu schildern. Ebenso ist oft gezeigt, wie auch für das eigentliche religiöse Gebiet die Übernahme der kanaanitischen Kultur von verhängnisvoller Bedeutung wurde. Jahwe war freilich nicht einer der vielen lokalen Baale; aber in friedlichen Zeiten wurde zumal bei Festen sein Dienst oft ähnlich dem der Baale; er wurde zur Verehrung der Naturkraft. Man nannte ihn Baal und diente ihm nach Weise der Kanaaniter. Das Merkwürdige ist, daß man dies nicht als Fortschritt, sondern als Abfall und Verirrung empfand. So groß die Versuchung war und so oft viele Teile des Volks derselben erlagen, der Gegensatz blieb dennoch und regte sich

[1]) Hos. 12, 8: „Dem Kanaaniter ziemt falsche Wage, er liebt es zu übervorteilen." Ephraims Unglück war, daß es reich werden wollte.

in Zeiten nationaler Erhebung und unter dem Einfluß der Wirksamkeit entschiedener Jahweverehrer immer wieder. So recht israelitisch national wußte man sich, wenn man die Art und Weise der Kanaaniter verachtete und von sich wies.[1]) In der Tat lag die religiöse Zukunft Israels auf dieser Linie. Aber unter dem Eindruck der Wirklichkeit entwickelte sich im Bewußtsein derer, die diesen Gegensatz instinktiv oder klar empfanden, das Gefühl einer nationalen Gesamtschuld Israels. Es dauerte naturgemäß einige Zeit bis dasselbe klar formuliert wurde. Aber die Klarheit und Bestimmtheit, mit der es dann urplötzlich auftritt — bei Amos und Hosea — setzt voraus, daß es schon lange vorbereitet gewesen sein muß. Die Bedingungen dazu waren seit langem gegeben. Auch in Altisrael schon gab es Leute, die das Bewußtsein hatten: Israel ist nicht mehr, was es war, es ist von Jahwe und damit von sich selbst abgekommen. Wo der Krieg die wichtigste Äußerung religiösen Lebens ist, muß der Friede an sich schon als Zeit auch religiöser Erschlaffung und Trägheit erscheinen. Mit der Tatsache, daß einzelne Männer oder ganze Geschlechter sich in besonderem Sinne dem Dienste Jahwes weihen und seine Sache, d. h. vor allem seine Kriege, führen wollen, ist ein gewisser Gegensatz zwischen ganzem und halbem Dienst Jahwes bereits gegeben. Daß die ältesten Denkmäler israelitischer Literatur eine andere Stimmung wiedergeben, ist kein triftiger Einwand gegen das Gesagte. Sie sind erstens sehr wenig zahlreich, und sind sodann und vor allem durchweg Erzeugnisse besonderer nationaler Erregung. Es sind Kriegs- und Siegeslieder, poetischer Ausdruck außerordentlicher nationaler Erlebnisse und Leistungen; es versteht sich von selbst, daß sie dem Gefühl stolzer Befriedigung und Freude über Jahwes hilfreichen Beistand vor allem oder ausschließlich Ausdruck verleihen. Im Deboralied und den Bileamssprüchen, dem Buch der Kriege Jahwes und ähnlichen Dichtungen kam selbstverständlich nicht jenes Ge-

[1]) Dieser Gegensatz schließt für uns z. B. die Annahme aus, daß die Patriarchen übernommene und „geläuterte" kanaanitische Lokalheroen gewesen sein sollen.

fühl der Spannung zwischen einst und jetzt zum Wort. Es ist durchaus richtig, daß das alte Israel im ganzen von der frohen Überzeugung durchdrungen war: Jahwe, unser Gott, ist mit uns. Das spricht aus den Patriarchenerzählungen, das sahen die umliegenden Völker, das hebt der alte Spruch Bileams hervor: Jahwe, sein Gott, ist mit ihm Num. 23, 21; (24, 8). Davon erzählte Vergangenheit und Gegenwart, so sprach man gemeinhin zu Amos' Zeit, vgl. Amos 5, 14, Hos. 8, 2. Aber das alles schließt doch nicht aus, daß sich in wachsendem Maß die Stimmung geltend macht: wir sind durch eine tiefe Kluft von dem geschieden, was wir in der Zeit der Wüste gewesen waren. Jeder Fortschritt in der Aufnahme kanaanitischer Kultur, die gesamte höhere materielle Entwicklung, jede Konnivenz gegenüber der Religion der Unterworfenen oder der Nachbarstaaten, wie z. B. Salomos moabitische und ammonitische Heiligtümer in Jerusalem oder gar der Tempel des tyrischen Baal in Samaria, half dazu, diese Stimmung hervorzurufen. Wie viel mehr, wenn allmählich offenbare kanaanitische Unsitten herrschend wurden, wenn an den Festen Jahwes Völlerei und Ausschweifung nach kanaanitischer Art sich breit machten! Überwog am Anfang noch die frische religiöse Begeisterung für die Sache Jahwes und Israels, so war es doch schon befremdlich, daß dieselbe nach den ersten Anläufen zur Eroberung Kanaans so rasch erkaltete, und nur mühsam von Zeit zu Zeit geweckt werden konnte, selten das ganze Volk mit sich fortriß. Schon bald beklagt man, daß das Wort Jahwes teuer geworden sei I Sam. 3, 1. Allerdings brachte die Zeit Samuels, Sauls und namentlich die Persönlichkeit und die Taten Davids einen religiösen Aufschwung; seit Salomo aber und seiner in kultureller Hinsicht so bedeutsamen Regierung bildeten sich mit rapider Schnelligkeit Verhältnisse heraus, die immer mehr einen vollständigen Gegensatz gegen die Vergangenheit auch in religiöser Hinsicht darstellten. Mochten die meisten Israeliten ganz und gar der Überzeugung gewesen sein, daß alles gut und richtig stehe, mochten sie Jahwe, wie sie glaubten, sogar sehr eifrig verehren — es fehlte eben doch nicht an solchen, welche um jeden Preis den Jahwe allein festhalten

wollten, der sich in der Geschichte des Volkes zumal an ihrem Anfang bezeugt hatte. Gerade die Seiten an Jahwe, welche ihm als dem Gott der Geschichte seines Volks vor andern eigneten, welche bei der Entstehung der Volksreligion von Mose, ihrem Stifter, besonders vertreten worden waren, Jahwes lebendige Persönlichkeit und die Energie seines sittlichen Charakters, seine Forderungen an Israel als sein Volk waren ganz in den Hintergrund gedrängt. Durch den Gegensatz genötigt, wurden diejenigen, welche den Zusammenhang mit der Vergangenheit des Volkes für etwas wichtiges ansahen oder doch instinktiv so fühlten, von selbst dazu geführt, diese Seiten erst recht klar ins Auge zu fassen und zu betonen. Einmal erkannt führt ein solcher Gegensatz von selbst über sich hinaus. Der ganze neue Zustand des Volks, sein gesteigerter Kultus, die Gottesbilder u. s. w., all das war Abfall von Jahwe, all das führte von dem Jahwe weg, der einst Israel aus Ägypten gerettet und sich zum Volk gemacht, der es in der Wüste geleitet und endlich nach Kanaan geführt hatte. „Israel hat seinen Schöpfer vergessen" —, Hos. 8, 14, jeder nachdenkende Israelit mußte dies zugeben, viele müssen im stillen so empfunden haben. Nur so ist das Auftreten von Männern wie Amos, Hosea u. a. begreiflich. Sie sprechen damit nicht neue Offenbarungen aus, sondern das, was viele mit ihnen dunkel empfanden und alle empfinden sollten. Verhielte es sich anders, so würden wir ihre Schriften nicht mehr besitzen. Mit dem Kampf Elias gegen Baal hat es seine besondere Bewandtnis: die Einführung dieses Dienstes war eine offenbare Übertretung des ersten Grundgebotes der Religion Israels.

Zusammenfassend wird man sagen dürfen, daß sich seit der Vermischung mit den Kanaanitern allmählich zwei Richtungen im Volk ausbildeten. Die eine populäre Strömung glaubt die dadurch gewonnenen Kulturelemente ohne weiteres im Dienste Jahwes verwerten zu können, die andere, in mannigfachen Formen den Zusammenhang mit der Vergangenheit betonend, sieht je länger je mehr auch in dem religiösen Zustand des Volkes ein Herabsinken von der Höhe, Reinheit

und Energie religiösen Lebens in den früheren Zeiten. Letztere Richtung findet ihre klassischen Vertreter in den Propheten. Schon vor diesen aber haben wir in dem Vorhandensein und dem Charakter dieser religiösen Strömung eine Erscheinung anzuerkennen, welche Israels Religion zwar an sich noch nicht über andere Religionen hinaushob, aber doch die Bedingungen für eine weitere und höhere Entwicklung allein wirklich darbot. Israel kennt die Idee einer nationalen Gesamtschuld auf grund seiner Geschichte, unabhängig von dem Wechsel des augenblicklichen äußeren Ergehens.

8. Während diese Überzeugung in Israel langsam erwuchs und auf einzelne Kreise des Volkes beschränkt blieb, bestand wie überall so auch allgemein in Israel ein sehr lebhaftes Gefühl für das momentane Wirken des göttlichen Zornes und der göttlichen Gnade. Diese nur momentane Empfindung göttlichen Zornes ist von jenem allmählich erwachsenden Gesamturteil Israels über sich wohl zu unterscheiden. In Dürre und Hungersnot, Pest, Niederlagen durch die Feinde erlebte Israel den Zorn Jahwes: ein dumpfes gedrücktes Gefühl bemächtigte sich aller in solchen Zeiten. Man mied jede nähere Berührung mit dem Göttlichen, ja selbst das Aussprechen des Namens Gottes schien gefährlich Am. 6, 10 — nichts anderes kann der Sinn dieser Stelle sein — denn mit dem Namen könnte Gottes Nähe bewirkt werden, die in solchen Fällen gefahrbringend erschien. Wir sehen aus solchen Andeutungen, daß durchaus nicht alle Israeliten sofort zu einer klaren sittlichen Beurteilung solcher Erlebnisse im stande waren.

Als Israel von den Philistern besiegt worden war, suchte es den Grund zunächst darin, daß man die Lade nicht mitgenommen habe, I. Sam. 4, 3. Im übrigen aber fehlt es ja freilich nicht an Anzeichen dafür, daß man aus nationalem Unglück auf eine vorhandene Schuld zu schließen pflegte. So zeigt die Hungersnot zur Zeit Davids, daß noch eine Blutschuld von Saul her auf dem Lande liegt, II Sam. 21, 1; so ist die Pest eine Strafe der Volkszählung, II Sam. 24, 10 ff. Ja selbst wenn Gott nur seinem Volke auf sein Befragen keine Antwort gibt, so muß irgend eine Schuld vorliegen I Sam. 14,

37–44. Die Niederlage vor Ai erklärt sich daraus, daß sich jemand an der Kriegsbeute Jahwes vergangen hat, Jos. 7, 11 ff. War aber das Unrecht ausgetilgt, die Schuld irgendwie gesühnt und hatte sich der göttliche Segen wieder sichtbar eingestellt, so wich das Gefühl des Druckes vollständig und man war der Überzeugung, daß alles wieder in Ordnung sei. So lange diese atomistische Betrachtungsweise herrscht, kann von einer höheren Stufe religiöser Erkenntnis nicht die Rede sein. Ganz ebenso dachten die Moabiter von ihrem Kamos und alle antiken Völker von ihren Göttern. Wo immer nur erst nachträglich aus der vorhandenen Not auf eine vorhandene Schuld zurückgeschlossen wird, muß notwendig der göttliche Zorn mitunter als eine plötzliche Aufwallung erscheinen, ohne recht motiviert zu sein. Vgl. II Sam. 24, 1, doch siehe Sellin, Beitr. I 110, 173 ff.[1]) Anders wird es sofort, wenn an Stelle der vereinzelnden Betrachtungsweise eine zusammenhängende tritt, die von einem bestimmten Gesichtspunkt beherrscht ist. So ist es in unserm jetzigen zusammengearbeiteten Text. Hier erscheinen die Erlebnisse Israels als eine zusammenhängende Kette göttlicher Wirkungen, die alle einen und denselben Zweck haben. Israel soll durch seine Geschichte erzogen werden. Jedes einzelne Unglück ist nur ein Stück dieser zusammenhängenden Erziehungsarbeit Gottes, und alle Geschicke, böse wie gute, sollen nur dazu dienen, Israel zu seinem Gott zurückzuführen. Wiederum wissen wir nicht, wer diese Ideen, welche erst Israels Auffassung von Sünde und Gnade auf eine höhere Stufe heben, zuerst ausgesprochen hat; klar und deutlich finden auch sie sich seit der Zeit der Propheten; vgl.

[1]) Sellin sucht die aus II Sam. 24, 1 und I Sam. 26, 19 gewöhnlich gezogenen Schlüsse abzuweisen. Ich glaube, man wird für beide Stellen Sellins Beweisführung ablehnen müssen. In I Sam. 26, 19 sucht David das Unerklärliche durch die Annahme, daß Jahwe Saul anreize, sich zu erklären. Wäre der Grund dieses Zorns Sünde oder Schuld bei ihm selbst, so wäre alles Unbegreifliche ohne weiteres klar. In II Sam. 24, 1 muß man sehr viel zwischen den Zeilen lesen, um als Grund des Zornes Jahwes, in dem er David zur Sünde reizt, eine vorher vorhandene ähnliche Sünde im Volke finden zu können. Vgl. Clemen, Die chr. Lehre von der Sünde, S. 27 f.

Amos 4, 6 ff.; Hos. 2, 10, 11, 3 ff., 12, 10, 13, 4 ff. Analysieren wir dieselben näher, so ergibt sich von selbst, daß sie eine Vereinigung der allgemein menschlichen Beurteilung von Glück und Unglück mit jener oben besprochenen Empfindung des Abstands zwischen dem einstigen und dem kanaanitisch gewordenen Israel darstellen. Das Gefühl des Abstands gegenüber der Einfachheit und religiösen Energie der vergangenen Zeit findet seine Bestätigung auch in den einzelnen Erlebnissen der Nation: sie bezeugen nicht bloß ein gelegentliches Zürnen Gottes, sondern sie zeigen ein dauerndes Verwerfungsurteil Jahwes über sein Volk an. Die Segnungen, die gleichwohl Israel geschenkt werden, sind Versuche, auf anderem Wege das Volk wieder auf die rechte Bahn zu bringen; aber sie waren vergebens. Mit dieser einheitlichen Betrachtungsweise unter einem bestimmten teleologischen Gesichtspunkt wird die altisraelitische Auffassung von Sünde und Gnade über sich hinausgehoben. Darin, daß dies geschehen ist, und nur in Israel geschehen ist, erkennen wir die Realität der göttlichen Offenbarung in diesem Volk. Wir vermögen wohl die vorhandenen Bedingungen aufzuzeigen, die Linien, welche zu dem erreichten Ziel hinführen, zu beschreiben, nicht aber den Vorgang selbst zu erklären.

9. Eigentümlich ist es, mit welcher Anschaulichkeit die altisraelitische Überlieferung die Entwicklung der Sünde im Menschen zu schildern versteht. Während in der späteren Betrachtungsweise das sündige Verhalten sowohl des Volkes wie seiner Verführer vielfach gänzlich unmotiviert erscheint, beschreibt die ältere Überlieferung oft mit überraschender Feinheit die allmähliche Entfaltung des Bösen im Menschen bis zur völligen Verblendung und tragischem Untergang. Am deutlichsten ist dies an dem König Saul gezeigt, dessen Geschick sonst so mancherlei Unerklärliches darbot. Im jetzigen Text von I Sam. c. 17—20 ist nun allerdings die ursprüngliche Ordnung etwas gestört: doch sieht man noch, wie dort die furchtbare Macht der Eifersucht in ihrem allmählichen Wachstum beschrieben war. Mit kleinlichem Neid wegen Weiber-

geschwätzes geht es an, und schreitet fort bis zu offenbarer Ungerechtigkeit gegen den Beneideten, seine Freunde, gegen alle ihm Nahestehenden, ja gegen gänzlich Unschuldige, gegen das eigene Fleisch und gegen die gesalbten Priester Jahwes. Die erste Versündigung Sauls (I Sam. 15, nicht 13, 8 ff.) mag fremdartig erscheinen nach alledem, was bisher von ihm zu berichten gewesen war. Die letzten Taten des Königs aber sind durch seine vorhergehende innere Entwicklung zur Genüge motiviert. Und zwar ist zu beachten, daß nur die besonderen Anfälle von Rasen und Toben auf die ru^{a}ḥ raʿa^{h} Jahwes zurückgeführt werden, nicht aber seine sich steigernde Eifersucht und seine späteren Ungerechtigkeiten gegen seine Umgebung oder die Priester.

Schwieriger scheint es, zu erklären, wieso in der Tat nach altisraelitischer Anschauung nicht selten Jahwe selbst zum Urheber des Bösen gemacht wird, das er dann doch am Menschen straft. Er verstockt nicht nur Pharao, Ex. 4, 21, 9, 12, 10, 20. 27; cf. 7, 3 etc., bei welchem dies als Strafe vorheriger Selbstverstockung gefaßt werden konnte, vgl. auch I Sam. 2, 25: er sendet nicht nur einen bösen Geist der Zwietracht zwischen Abimelech und die Sichemiten, Ri. 9, 23, in welchem Falle sicher die Absicht des Erzählers ist, die für beide bestimmte Strafe vorzubereiten, es erschien vielmehr auch denkbar, daß er ohne besonderen Grund, nur weil er zürnte, einen Menschen gegen den andern aufreizte, I Sam. 26 19, und bei Davids Volkszählung heißt es mit unmißverständlichen Worten, Jahwe reizte David wider das Volk, so daß er den Befehl gab, es zu zählen, II Sam. 24, 1 ff. Auch dies ist eine Äußerung des göttlichen Zornes. Wir sehen aus allen diesen Stellen, daß das alte Israel aufs lebendigste von dem Wirken Gottes im menschlichen Handeln und irdischen Geschehen überzeugt war. Vor allem aber wirkte Jahwe in allem außerordentlichem Geschehen, gutem wie bösem. Wenn ein Unglück in der Stadt geschah, so hatte Jahwe es gewirkt, Am. 3, 6. Wenn ein Mensch in unbegreiflicher Verblendung sich selbst untreu wurde, so daß sein Handeln schließlich ihm selbst und dem Volk Gottes zum Unheil ausschlug, so war

auch dies ein Wirken Gottes. Wie sollte es sich denn sonst erklären? Eine Welt von bösen Geistern (im sittlichen Sinne), welche neben Gott auf die Handlungen der Menschen versuchend einwirkte, kannte Alt-Israel nicht: und doch sah man in solchem Tun ein unfreies, übernatürlich gewirktes Handeln. Es fiel unter den Begriff des von Gott gesandten Unheils.[1] Es gab kein anderes Mittel, um das Unheimliche, Überwältigende, „Dämonische" der sündlichen Macht auszudrücken, als daß man auch darin ein Wirken Jahwes, wenn auch im Zorne geschehend, erkannte.

IV. Kapitel.

Die Strafe.

1. Es ließ sich im vorhergehenden Kapitel nicht umgehen, daß gelegentlich auch der altisraelitischen Auffassung der Strafe, die Gott auf die Sünde folgen läßt, Erwähnung getan wurde. Unter anderem sahen wir auch, wie sich allmählich die Vorstellung von einem erziehlichen Zweck des göttlichen Strafens ausbildete. Es wäre jedoch verkehrt, anzunehmen, daß die göttliche Strafe im alten Israel von Anfang an und in allen Fällen unter dem pädagogischen Gesichtspunkt betrachtet wurde. Weit allgemeiner und ursprünglicher ist die Überzeugung, daß die Sünde überhaupt Unheil zur Folge habe und daß Jahwe die Sünde und den Frevel als solche strafe. Beides galt für die Gesamtheit wie für den einzelnen, und man hielt es nicht für unrecht, wenn um großer Vergehen von einzelnen willen das ganze Volk leiden mußte. Um Achans willen erleidet Israel eine Niederlage Jos. 7, um Davids willen kommt eine Pest über Israel II Sam. 24. Allein das Gerechtigkeitsgefühl des Volkes widersetzte sich doch sehr bald der zu solidarischen Auffassung von gemeinsamer Schuldverhaftung. Wenn in der babylonischen Sintflut-

[1] Dies hätte bei Matthes, Oorsprong en gevolgen der zonde etc., Th. Tijschr. 1890, S. 225 ff., noch stärker hervorgehoben werden können; s. a. Clemen, Die chr. Lehre von der Sünde 123 ff.

erzählung die Götter dem erzürnten Bel nahelegen, er solle statt alle Menschen zu vernichten, doch lieber durch besondere Plagen den einzelnen Sünder treffen, so werden wir doch für Israel ähnliche Ideen nicht für ausgeschlossen halten. Sie führen noch lange nicht zu einer dogmatischen Vergeltungstheorie. Denn eine solche war Israel allerdings fremd. Aber die sonst so durchaus altertümliche Erzählung von II Sam. 24 enthält auch die deutliche Bitte Davids, nicht die unschuldige Herde statt seiner zu strafen, vgl. II Sam. 24, 17. Auf Gen. 18, 22 ff. ist trotz der gegen dieses Stück erhobenen Bedenken, vgl. neben Kuenen, Cornill u. a. Wellh., Comp. d. Pent[3] S. 26, gleichwohl hinzuweisen.[1]) Ob man in späterer Zeit ein derartiges Gespräch mit seinem Abhandeln von fünf zu fünf und zehn zu zehn noch zu erfinden sich getraut hätte, ist doch sehr zweifelhaft. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß der Satz, Jahwe sei als Richter der ganzen Erde stets und unbedingt gerecht, noch nicht zu einer dogmatischen Theorie verfestigt war. Wäre dies der Fall, so hätte es keines solchen Abhandelns bedurft, und seit der Zeit, da es der Fall war, hatte die Erfindung einer solchen Geschichte keinen Sinn mehr. Abraham müßte dann vielmehr darum bitten, daß die Gerechten gerettet werden, nicht daß die Stadt verschont werde. Aber wie es sich mit der Entstehungszeit dieses Abschnitts verhalten mag, die Tatsache, daß Lot wunderbar gerettet wird, zeigt, daß man Jahwe in Alt-Israel zutraute, er werde die

[1]) Es handelt sich hier nicht um die literarkritische Frage nach dem Verhältnis von Gen. 18, 22 ff. zum Vorhergehenden, sondern nur darum, ob das hier aufgeworfene Problem wirklich in altisraelitischer Zeit unmöglich ist und ob man in späterer Zeit das Problem so behandelt haben würde. Mir scheint — auch Gunkel, Genesis 184 f. hat mich darin nicht wankend gemacht —, daß beide Fragen zu verneinen sind. Siehe auch Clemen, Die chr. Lehre von der Sünde S. 44. Die Anschauung, daß Gott um der Frommen willen eine Stadt verschonen könne, findet sich natürlich auch später, vgl. Jer. 5, 1 (übrigens sind nach Duhm, Comm. 57 die betreffenden Schlußworte des Verses eine „ganz törichte Eintragung"); man kann aber ebensogut gleich auf II Bar. 14, 6 f. hinweisen etc. Darum aber braucht die in Gen. 18 sich findende Form des Gedankens doch nicht erst in Jeremias Zeit entstanden zu sein.

Unschuldigen zu erretten wissen.[1]) Ob er es freilich immer tat, daran konnte man zweifeln. Derartige Widersprüche trug man, ohne darum an Jahwes Gerechtigkeit irre zu werden. Die Kehrseite war die, daß Jahwe auch nicht immer den Frevel deutlich zu strafen schien. Zunächst fühlte man das weniger an dem Mißverhältnis zwischen Größe der Schuld und Härte der Strafe. Denn darin hat Jahwe nun einmal freie Hand, er kann den Ussa wegen eines scheinbar kleinen Vergehens sofort töten II Sam. 6, 7, vgl. I Sam. 6, 19, — der Mensch kann hierin Gott keine Vorschriften auferlegen. Aber mehr ward manchmal das Mißverhältnis der Zeit empfunden. Je mehr Zeit verstrich, um so eher konnte man glauben, daß Jahwe die Sünde überhaupt zu übersehen gedenke. Strafte er sofort, so wußte jedermann, daß ein Gottesgericht vorlag. Es liegt ja dem natürlichen Empfinden des Menschen außerordentlich nahe zu denken, daß, was nicht augenblicklich sich rächt, auch später nicht mehr gefährlich werden werde. Und um so mehr ist dies der Fall, wenn z. B. der Tod an sich überhaupt nicht als Strafe der Sünde gilt. Und dies war in der Tat die Anschauung Alt-Israels.[2]) Allein eben darum finden wir schon in altisraelitischer Zeit nicht selten nachdrücklich betont, daß das Unrecht doch noch von Jahwe gestraft werde, mag der Frevler gleich lange ungestört sein Wesen treiben. Eben aus diesem Grunde läßt Jahwe die Strafe so oft vorher ankündigen und bringt, wenn er endlich dazwischenfährt, auch zum Bewußtsein, weswegen er jetzt die Strafe kommen lasse. So kündigt Samuel dem König Saul, Nathan David, Elia dem König Ahab etc. die Strafe im voraus an, I Sam. 15, 23 ff.,

[1]) Dieselbe Idee will die biblische Sintflutgeschichte illustrieren: durch diese deutlich zu erkennende Absicht unterscheidet sie sich wesentlich von der babylonischen, in welcher nur die freundliche Gesinnung eines Gottes gegen seinen Liebling es ist, wodurch derselbe errettet wird.

[2]) Dies dürfte durch die eingehenden Untersuchungen über diesen Punkt hinreichend erwiesen sein. Es genügt hier auf Clemen, Die chr. Lehre u. s. w., S. 233—242 zu verweisen. Doch sind zu C.s Ausführungen einige Einschränkungen zu machen (namentlich was Gen. 3 und spätere Stellen anlangt).

II Sam. 12, 10 ff. — v. 10 zum mindesten wird dem ursprünglichen Text nicht abzusprechen sein —, I Kg. 21, 19 ff., so hofft David, daß Joab und sein Haus um seiner Frevel willen gestraft werde, II Sam. 3, 39. Als Salomo Joab und Simei hatte hinrichten lassen, erinnert er ausdrücklich an das Böse, das sie verübt haben, I Kg. 2, 32. 44 und es ist, wie wenn er im Namen des Hauses Davids sich erleichtert und beruhigt fühlen dürfte, daß endlich Gerechtigkeit geschehen ist. Bis dahin war das straflose Umhergehen solcher Übeltäter ein steter Vorwurf gegen die Gerechtigkeit des Königs. Aus solchen Anschauungen ist auch das uns so schrecklich dünkende Testament Davids verständlich, I Kg. 2, 5 ff.

Fest war man vor allem davon überzeugt, daß Jahwe das Blut des Mörders auf sein Haupt bringen werde, Gen. 9, 5 ff., Gen. 42, 22 ff., II Sam. 1, 16, 4, 11, I Kg. 2, 32 f., 21, 19, II Kg. 9, 7 etc. Daß David vor Absalom fliehen muß, ist, wie Simei glaubt, die gerechte Strafe für den Untergang des Hauses Sauls, an welchem David schuld sei, II Sam. 16, 8 ff. Jahwe sorgt dafür, daß Abimelech und die Sichemiten die verdiente Strafe für die Ausrottung des Geschlechtes Gideons erhalten, Ri. 9, 19 f., 57. Wenn nicht schon die Väter, so wußte Jahwe die Kinder und Enkel bis ins dritte und vierte Glied mit der von den Vätern verschuldeten Strafe zu treffen. An den Nachkommen Sauls rächt sich auch der Frevel dieses Königs gegen die Gibeoniten; die Strafe erscheint hier sehr altertümlich wie ein Akt der Blutrache des Jahwe von Gibeon; II Sam. 21, 1—5. Das Schicksal Abjathars I Kg. 2, 26 f. ist Strafe für die Versündigung der Söhne Elis, I Sam. 2, 31 ff. Die Geschlechter, die Ortseinwohnerschaft, ja die Völker gelten als unlösbare Einheit auch der Zeit nach. Man empfand es nicht als Unrecht, sondern als einen Beweis des Eifers Jahwes für das Recht und seine Ehre, wenn er die Sünden der Väter an den Kindern heimsuchte; vgl. Ex. 20, 5 ff., 34, 7; Deut. 5, 9 ff. Mitunter wartet er absichtlich mit der Strafe, bis die Schuld voll ist, Gen. 15, 16. Er sucht die Sünde auch seines Volkes Israel heim, wenn die Zeit dafür gekommen ist, Ex. 32, 34.

Einem Volke, dessen Gerechtigkeitsgefühl allein die Idee der talio wirklich befriedigte, vgl. Ex. 21, 23 ff., Deut. 19, 19 ff., Lev. 24, 17 ff., trat die göttliche Strafe leicht unter ähnliche Gesichtspunkte. Mit Befriedigung erzählte man von dem König Adonibesek von Jerusalem, der 70 Königen Daumen und große Zehen abgehauen hatte, daß ihn schließlich dasselbe Schicksal erreichte: „Wie ich getan habe, so vergilt mir Gott," Ri. 1, 7, muß er bekennen. Man hofft, daß Jahwe dem, der Böses tut, gemäß seiner Bosheit vergelten werde, II Sam. 3, 39. An der Stätte, wo die Hunde Naboths Blut geleckt haben, sollen sie auch Ahabs Blut lecken, kündigt Elia dem königlichen Mörder an, I Kg. 21, 19. Weil Uria durch das Schwert der Ammoniter ermordet ist, soll das Schwert nicht weichen aus dem Hause Davids, II Sam. 12, 10, und der darauffolgende Vers, gleichviel aus welcher Zeit er stammt, zeigt dieselbe Anschauung. Siehe auch I Sam. 15, 23. 26. 33. Vor allem aber wird gewaltsames Blutvergießen nicht anders wirklich gestraft als durch das Vergießen des Blutes des Mörders, Gen. 9, 5 ff., Ex. 21, 12. 14 etc. Menschliche und göttliche Gerechtigkeit verfolgen hierin die nämlichen Grundsätze; wiewohl natürlich von einer ausgebildeten Straftheorie noch keine Rede ist.

2. Man kann nach alledem nicht sagen, daß in Alt-Israel das Gefühl, unter einer Schuld zu stehen, immer erst durch die eintretende Not, die man dann als Strafe empfunden habe, hervorgerufen worden sei. Freilich geschah dies: so erinnern sich die Brüder Josephs in ihrer Angst an die Ängste, die sie ihrem Bruder verursacht haben, und sind überzeugt, daß ihre Bedrängnis Strafe sei für ihren damals verübten Frevel, Gen. 42, 21. 22. So mußte erst die dreijährige Hungersnot zu Davids Zeiten kommen, ehe man der Blutschuld an den Gibeoniten sich erinnerte, II Sam. 21, 1 ff. Allein dem steht gegenüber, daß es gelegentlich auch heißt: nach der Tat schlug ihm das Herz, I Sam. 24, 6, II Sam. 24, 10. Die Tatsache des menschlichen Gewissens kennt das A. Test. ganz gut, wenn es auch kein besonderes Wort dafür besitzt, resp. die Sprache Israels eines solchen nicht bedarf. Man hatte bereits ein Auge dafür, wie böses Gewissen sich selbst verrät, vgl. I Sam.

15, 13 (das voreilige: „ich habe Jahwes Befehl erfüllt!") oder Ausflüchte sucht, vgl. ibd. v. 15. 21 (das „Volk" nahm von dem Gebannten, „um Jahwe zu opfern!"); auch Ex. 32, 24 („da wurde dieses Kalb daraus!"), vor allem aber für beides Gen. 3, 8—13. Ferner wurde durchaus nicht jedes Unglück und jede Bedrängnis, weder vom Volke im ganzen noch vom einzelnen, gleichmäßig als Strafe für irgend ein Unrecht empfunden. Auch Unschuldige konnten den Tod von Frevlern sterben, wie Abner, II Sam. 3, 33, oder Amasa, II Sam. 20, 10, das Haus Gideons, Ri. 9, 5, und die Anverwandten des Priesters Achimelech, I Sam. 22, 18. Zumal im Kriege fraß das Schwert bald so, bald so, II Sam. 11, 25, und Siege wechselten ab mit Niederlagen, ohne daß man aus jedem einzelnen Erlebnis sofort ein sittliches Urteil über sich selbst entnommen hätte. Wir sahen bereits, daß man mitunter auch auf einen unerklärlichen Zornesausbruch Jahwes zu schließen geneigt war. Es fehlte eben wirklich an jeder bestimmten Theorie, d. h. aber in diesem Falle, daß, wie nicht jedes Unglück das Gefühl der Schuld erzeugte, so auch das Gefühl der Schuld nicht erst durch das nachfolgende Unglück erzeugt zu werden brauchte. Daß man an orientalischen Höfen ohne irgend welche bereits vorliegende Schuld bloß durch die Verkettung der Umstände zum Verbrecher gestempelt werden kann, wie Batseba und Salomo bei der Thronbesteigung Adonjas es fürchten, I Kg. 1, 21, ist aus den Verhältnissen dieser Höfe begreiflich; doch ergibt sich daraus, wie aus dem Gen. 44, 16 berichteten Erlebnis der Brüder Josephs, nichts für die religiöse Beurteilung des Zusammenhangs von Sünde gegen Gott und Geschick. Übrigens steht solchen Sätzen die andere Anschauung gegenüber, daß Jahwe den, der, ohne es zu wissen, Gefahr läuft, ein Unrecht zu begehen, vor dem wirklichen Vollzug der Sünde zu bewahren weiß, Gen. 20, 6. Ein Mann wie David wußte nach seinem schweren Fall der von Nathan gedrohten Strafe noch eine besondere Seite abzugewinnen; freilich, wie ausdrücklich betont wird, sehr im Gegensatz zu den gewöhnlichen Anschauungen und Erwartungen, vgl. II Sam. 12, 21 ff. Sein Verhalten während der Krankheit und nach dem Tode seines Kindes zeigt nicht

etwa fatalistische Ergebung in das Unvermeidliche, sondern vielmehr ein Gefühl dafür, daß man erst, wenn die Strafe wirklich eingetreten ist, wieder aufatmen und glauben darf, daß die Schuld in Wahrheit vergeben ist. Darin zeigt sich die Aufrichtigkeit der Reue. Die Höflinge haben dafür freilich kein Verständnis und werden daher mit einem Satz abgefertigt, der für sie paßt, der aber nach Nathans Wort unmöglich die Erklärung für Davids Verhalten bieten kann.

Alt-Israel war davon überzeugt, daß Jahwe die Sünde strafe, und zwar in sichtbarer Weise früher oder später. Seine Strafe ist gerecht, auch wenn sie als plötzlicher Zornesausbruch erscheint; deutlicher wird ihre Gerechtigkeit erkannt, wenn sie in der Form der talio geschieht. Doch ist nicht jedes Unheil Strafe für Sünde, und das Bewußtsein der Schuld wird nicht immer nur erst durch die Strafe lebendig. Im einzelnen sind es auch hier vor allem die weiter ausgeführten geschichtlichen Erzählungen, aus denen sich, wenn auch oft nur indirekt, einiges entnehmen lässt über die Anschauungen von der Art und dem Zweck des göttlichen Strafens. Wenn Joseph so lange seine Brüder ängstigt und prüft, bis er den deutlichen Beweis vor Augen hat, daß ihre Stellung zu ihrem Vater eine völlig andere geworden ist, wenn diese Absicht Josephs, wie allgemein anerkannt wird, mit so unübertrefflicher Feinheit und Klarheit geschildert wird, so ist es doch wohl nicht zu viel geschlossen, wenn man annimmt, daß die Aufmerksamkeit sich bereits auf die inneren Wirkungen auch der göttlichen erziehenden Strafen gelenkt hatte. Könnte man so erzählen in einem Volke, das die Strafe Gottes nur als den persönlichen Racheakt eines beleidigten Despoten ansieht? Die Erzählung von Bileam ist insofern nicht uninteressant, als sie uns zeigt, wie Gott manchmal den Menschen straft, indem er ihm seinen Willen thut. Sieht der Mensch dann ein, daß ihm die Sache zum Unheil ausschlägt, so will er zurück, nun muß er aber gerade vorwärts. Daß Mose und Aaron nicht ins heilige Land kamen, stand fest und wohl nicht erst die spätere, sondern auch schon die ältere Überlieferung wird den Grund hiefür nirgends anders gefunden haben, als in einem kleinen

Versehen Mosis.[1]) Es zeigt sich hier die Erkenntnis, daß Gott mit denen am schärfsten ins Gericht geht, die ihm am nächsten stehen. Als Amos dasselbe auf das Volk Israel im ganzen anwendete, Am. 3, 2, war sein Satz allerdings etwas neues vor allem wegen der Konsequenzen, welche der Prophet ungescheut daraus zog; allein, wenn wir auch nicht wissen, wie weit die angegebenen religiös-sittlichen Grundideen der altisraelitischen Überlieferung wirklich Lebenskraft besassen, so ist doch die Tatsache, daß sie so unverkennbar in ihr ausgesprochen werden, immerhin beachtenswert. Die Auskunft, daß alle diese Gedanken erst später in die ältere Überlieferung eingekleidet worden seien, steht natürlich offen, doch spricht der sonstige Charakter der ganzen Erzählungen nicht gerade dafür. Das Volk im ganzen wird freilich nur wenig von dem, was diese Geschichten in Wahrheit enthalten, wirklich besessen haben, doch darf man den religiös-sittlichen Stand Alt-Israels nicht nur nach den Strafreden der Propheten beurteilen. Vor allem müssen wir an den Anfang eine weit größere Mannigfaltigkeit und Abstufung der verschiedenartigsten Anschauungen setzen, als es in der gewöhnlichen Entwicklungslehre geschieht, und daß zur Zeit, als die Schriftphropheten auftraten, Israel in vieler Hinsicht von seiner früheren Höhe gesunken war, bezeugen diese selbst auf jeder Seite ihrer Schriften.

3. So wenig wie eine dogmatische Vergeltungslehre hat Alt-Israel eine Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts oder von der Erbsünde besessen. Aber ebenso wie man trotzdem nicht zweifelte, daß das Böse gestraft und das Gute belohnt werde, so würde jeder Israelit der alten Zeit es für frevelhaften Hochmut gehalten haben, daran zu zweifeln, daß vor Gott alle Menschen als Sünder dastehen. Wenigstens gilt dies von allen lebenden Menschen. Ausnahmen wie Henoch und Noah gehören der grauen Vorzeit des Menschengeschlechts an. Die Patriarchen werden als aufrichtige Fromme, nicht aber als sündlose Heilige beschrieben. Im sittlichen

[1]) Ich möchte hieran trotz der neueren Erörterungen über die Zusammensetzung von Num. 20, vgl. vor allem Cornill, ZAW XI 1891 S. 20 ff., festhalten.

Urteil über die gefeiertsten Helden des Volks, wie David z. B., zeigt sich eine im Orient beispiellose Wahrhaftigkeit. Man kann wohl im einzelnen Fall mit seiner Sache vor Jahwe rein und unschuldig dastehen, vgl. II Sam. 14, 9, auch I Kg. 2, 31. 33. 45; I Sam. 24, 13 ff., oder von Jahwe vor Unrecht behütet werden, vgl. I Sam. 25, 30 f. 39, aber auf das Ganze gesehen, erzeugte schon das Gefühl des Abstands zwischen der göttlichen Allgewalt und menschlicher Ohnmacht eine Stimmung, welche, übrigens echt semitisch, einer Art von allgemeinem Schuldbewußtsein sich näherte. Gott gegenüber ist der Mensch so gering, so nichtig, daß er stets im Unrecht ist. Wie der Geringe, der vor den Gewaltigen tritt, das Gefühl bekommt, etwas Unrechtes getan zu haben, so ist der Mensch um seiner kreatürlichen Vergänglichkeit willen vor Gott ins Unrecht gesetzt. Man kennt keinen prometheischen Trotz. Jede bestimmte Theorie und nähere Reflexion ist hier fernzuhalten. Keine Rede von einer Verwerflichkeit der Kreatur als solcher, von einem physischen Ursprung des Bösen: es ist nur eine Stimmung, in welcher man die Nichtigkeit und Vergänglichkeit menschlichen Daseins lebendig empfand und in die Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch einordnete. Diese Stimmung, in welcher sich das Gefühl kreatürlicher und sittlicher Ohnmacht mischt, ist für die meisten Völker, welche sich auf die Stufe der Halbkultur erhoben haben, charakteristisch, sie ist bei den Semiten noch besonders durch die ihnen eigentümliche Fassung des Gottesbegriffs begünstigt.[1])

Im Gegensatz zu der vorherrschend heiteren Stimmung der Naturvölker — auch in Alt-Israel hat diese Stimmung im ganzen vorgeherrscht — zeigen sich beim Fortschreiten der

[1]) Vgl. Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker S. 206 ff., für die orientalischen Völker vor allem 213 f.: auch 145 ff. Es ist zu beachten, daß dieses Bewußtsein, vor Gott eo ipso schuldig dazustehen, auch erklärt, warum man die Nähe des Göttlichen nicht immer als ein Glück und Gewinn empfand. Jene Witwe in Zarpath — allerdings Heidin — denkt, daß Gott ihrer Missetat nicht gedacht haben würde, wäre nicht der Gottesmann Elia zu ihr gekommen, I Kg. 17, 18. Die Missetat ist da, selbstverständlich, aber erst der Gottesmann bringt sie bei Gott in Erinnerung.

Kultur gar bald Äußerungen, welche auf ein tiefes Empfinden der Mühe und Plage, der Not und des Fluchs menschlichen Daseins hinweisen. Man klagt über die Nichtigkeit des Lebens und seiner Güter, die Allgewalt des Todes, die Kürze der Lebensfreude. Auch in Alt-Israel wurden gelegentlich solche Stimmungen laut. „Sterben müssen wir, wir sind wie Wasser, das man auf die Erde gießt", spricht die kluge Frau von Thekoa zu David II Sam. 14, 14; Erde und Acker sind verflucht, das Todeslos ist das Ende eines in Arbeit und Mühe verbrachten Lebens, Gen. 3, 17 ff. Die Stimmung, die Jakob ausdrückt vor Pharao: „wenig und böse waren die Jahre meines Lebens" u. s. w., Gen. 47, 9 P ist gewiß auch altisraelitisch.

Im Blick auf die glorreiche Geschichte des Volkes, in der Überzeugung, daß Israel ewig vor Jahwe als das gesegnete Volk dastehen werde, empfand man freilich anders; hier überwog in alter Zeit fröhliche zuversichtliche Hoffnung: aber der einzelne Israelit, mochte er sich immerhin mit dem Erfolg und Glück seines Volkes trösten, konnte doch nicht anders, als der Nichtigkeit und Vergänglichkeit dieses Daseins, der Mühe und Plage des Lebens, des Grauens vor dem Todeslos stets aufs neue inne werden. Sehr viele Völker bringen diese Empfindungen mit der wachsenden Sünde des menschlichen Geschlechts in Zusammenhang. Aber während sonst stets daneben auch zufällige Erlebnisse, ethisch gleichgültige Versehen der Menschheit oder eines Urmenschen und dgl. mehr, daneben der Neid oder sonst unmotivierte Feindschaft der Götter eine Rolle spielen, während, kurz gesagt, sonst überall eine Menge von religiös und sittlich wertlosen oder direkt irreligiösen und unsittlichen mythologischen Ideen zur Erklärung beigezogen werden, hat man in Israel mit einzigartiger Schärfe und Bestimmtheit die menschliche Sünde als den einzigen wirklichen Grund des Elends der Menschheit erkannt und schon sehr bald nur in dieser Form von solchen Fragen geredet. Darin liegt insonderheit die Bedeutung der jahwistischen Urgeschichte.

Dieselbe will zeigen, wie die Menschen durch Übertretung des ersten göttlichen Gebots immer weiter in Sünde und in Elend gekommen sind, bis nach Ausrottung der ersten

Menschheit Gott eine neue heranwachsen läßt, bei welcher von vornherein mit der Tatsache gerechnet wird, dass der Mensch von Jugend auf durch und durch böse ist (Gen. 8,21). Wir mögen annehmen, daß man in Alt-Israel im allgemeinen nicht viel über den Gesamtzustand der Menschheit Gott gegenüber nachgedacht haben wird; denn weit wichtiger schien es zu sein, wie Israel zu seinem Gotte stehe. Aber soweit man über den Kreis der eigenen nationalen Erlebnisse hinausdachte, haben die Ideen von Gen. 2—11 ohne Zweifel unbestritten gegolten. Es ist für jene Zeit kein Widerspruch zugleich zu danken für die Früchte des Feldes in dem Lande, das Jahwe seinem Volke gegeben hat, und doch bei dem Schweiß der Arbeit auf dem Acker den Fluch zu empfinden, der um der Sünde des Menschen willen auf das Feld gelegt ist. Es ist kein Widerspruch, zugleich von der Sünde der Menschheit im ganzen zu reden, ja stark zu betonen, daß vor Gott jedermann ein Sünder ist — nicht erst seit den Zeiten des Deuteronomiums wird es gegolten haben: es gibt keinen Menschen, der nicht sündigte, I Kg. 8,46 — und dabei doch zu glauben, daß der Mensch wirklich fromm und untadelig wandeln könne vor Jahwe. Gerade weil jede dogmatische Theorie fehlte, galt das eine wie das andere. Gerade aus diesem Grunde geht es nicht an, zu behaupten, daß die Ideen der jahwistischen Urgeschichte in Alt-Israel überhaupt keine Bedeutung gehabt hätten.[1]) Man dachte nicht nur in diesen Ideen, aber die Form der biblischen Urgeschichte setzt doch voraus, daß dieselbe nicht nur seit langem in Israel vorhanden war, sondern auch, daß man sie mit den herrschenden religiösen Gesamt-

[1]) Ein Werk wie das des Jahwisten entsteht nicht in einem Kreise, in welchem Geschichten wie Gen. 2—11 gar keine Bedeutung haben. Liegen der uns vorliegenden Form ältere zu grunde, kann man noch jetzt verschiedene Erzählungsschichten unterscheiden, so zeigt schon dies, daß eine regere Beschäftigung mit solchen Fragen stattgefunden haben muß. Und nun vollends die Form der Erzählungen, der Aufbau im ganzen wie im einzelnen, die Einheit des beherrschenden Gesichtspunkts: all das führt auf eine lange Geschichte — und vielleicht auf eine oder mehrere originale Persönlichkeiten, mit prophetischem Geist erfüllte und dichterisch hochstehende epische Erzähler.

anschauungen speziell dem Glauben an Jahwe den Gott der Väter und Israels in enge Beziehungen zu setzen gewöhnt war.

4. Exkurs. Der ursprüngliche Sinn von Gen. 3 muß aus dem Ganzen der jahwistischen Urgeschichte heraus verstanden werden. Dieselbe ist nicht kulturfeindlich im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, vgl. Sellin, Beiträge II 1, S. 55 f., 100 ff. Aber sie will doch zeigen, wie die Menschen faktisch, je mehr sie in der Kultur vorankamen, desto mehr auch von Gott abkamen. [Die Grundlinien dieser Überzeugung fügen sich gerade den Anschauungen des alten Israel über (kanaanitische und andere) Kultur aufs beste ein, die Patriarchen als wirkliche Fromme sind Hirten und stehen im Gegensatz zu der kanaanitischen sesshaften und kulturell tätigen Bevölkerung. Nur darf man nicht aus diesem Umstand schließen, daß die jahwistische Urgeschichte ein Reflex dieser späteren Verhältnisse sei]. Die Menschen kamen — so erzählt die Urgeschichte — zu immer selbständigerer Beherrschung der Welt; als nun auch noch die Söhne Gottes sich mit ihnen verbanden, entwickelte sich ein Zustand, in dem jede Scheu vor Gott vernichtet war; daher das Vertilgungsgericht der Sintflut. Gleich nachher erheben sich die Menschen wieder zu einer Tat, durch welche sie sich von der göttlichen Weltbeherrschung unabhängig machen wollen, Gen. 11, 1—9. So ist jedes Vorwärtskommen in äußerer kultureller Arbeit mit Opposition gegen Gott verbunden. Würde Gott dem allen nicht entgegenarbeiten, so würden die Menschen sich gänzlich von Gott emanzipieren, die Welt allmählich so vollständig beherrschen, dass sie Gott gar nicht mehr dreinreden liessen, jede pietas würde schließlich gänzlich verschwinden. Damit wäre Gottes Herrschaft über die Welt faktisch illusorisch gemacht, und Gott müßte die Welt ins Nichts zurückschleudern. Gott sah dies alles als notwendige Folge voraus, und wollte es nicht soweit kommen lassen, nicht aber aus Furcht für sich und seine Herrschaft, sondern im Interesse seines gesamten Schöpfungswerks. Alle seine Reaktionen sind von diesem Gesichtspunkt beherrscht.[1])

[1]) Vgl. Gen. 3, 22, 4, 15, 6, 3, 11, 6 etc.

Nach der Sintflut verwirrt er die Sprachen, nach der ersten Sünde läßt er die Menschen sterben, er erschwert die Kulturarbeit auf dem Acker, belegt den Menschen mit Mühe und Plage, Gen. 3; er verkürzt ihre Lebensdauer, Gen. 6, 3. und durch die gleichwohl gewachsene Sünde veranlaßt, vertilgt er sie einmal bis auf eine Familie.

Hieraus ergibt sich für Gen. 3 folgendes:[1])

Nicht aus Mißgunst oder Furcht, sondern um diese falsche Entwickelung hintanzuhalten, hat Gott dem Menschen die „Erkenntnis des Guten und Bösen" versagt. Das bedeutet nicht „die Erkenntnis des Nützlichen und Schädlichen", auch nicht des „ethisch Guten oder Bösen", denn das kannte der Mensch von dem Augenblick an, als er das Gebot Gottes vernahm, er kannte auch schon wenigstens das Gute praktisch so lang, als er noch nicht von dem Baum gegessen hatte; es bedeutet vielmehr, vgl. Jes. 7, 16, die Fähigkeit zu selbständiger Wahl der Mittel, durch die man sein Glück schaffen will. Die Notwendigkeit, die eigenen Handlungen als gute oder böse zu beurteilen, d. h. das sittliche Verantwortungsgefühl kann nicht gemeint sein, denn das kann Gott dem Menschen nicht zugleich vorenthalten wollen und durch das Verbot doch innerlich nahebringen. Wohl aber handelt es sich um das „Stehen auf eigenen Füssen", um die Unabhängigkeit von Gott in der Beherrschung der Welt. Die unabhängige Beherrschung der Welt ist Gottes alleiniges Recht, für den Menschen ist sie ein Unheil; indem der Mensch aber das göttliche Gebot übertritt, reißt er sie gleichwohl an sich. Er wird wie Gott 3, 5. 22, oder wie eines der göttlichen Wesen, d. h. er kümmert sich seit diesem ersten Schritt nicht mehr um irgend eine Macht über ihm und handelt nach eigenem Ermessen mit der Welt, schafft sich sein Vorwärtskommen selbst, benützt, regiert, bearbeitet die Welt, wie es ihm nützlich und förderlich erscheint. Die Schlange redet dem Menschen ein, daß Gott aus Neid dieses Glück dem Menschen versagt habe. Gott

[1]) Die angegebene Deutung berührt sich mit dem, was Smend, Altt. Rel.Gesch.[2] S. 120 ff. ausführt; doch vermag ich Smend nicht in allen Punkten zu folgen; vgl. auch Gunkels Genesis zu Gen. 3, und S. 25 ff.

aber sieht voraus, was aus der Menschheit wird, wenn sie von sich aus eine selbständige Weltbeherrschung versucht. Er sieht, daß die Menschen durch ihren Ungehorsam danach die Hand ausgestreckt haben — das läßt sich nun nicht mehr rückgängig machen —; wenn sie nun auch noch ewig leben würden, würde, wie oben bemerkt, ein Zustand eintreten, der die Vernichtung der ganzen Menschheit, ja der ganzen Schöpfung nötig machte. Daher die Vertreibung vom Baum des Lebens. Sie geschieht (nach der Idee des Erzählers) im Interessse der Weltherrschaft Gottes und des wirklichen Heils der Menschheit. Nur die Idee, daß Gott dabei für sich fürchte, oder doch irgendwie den Menschen neide, ist u. E. als gänzlich unisraelitisch und unsemitisch fernzuhalten.

Bei dieser Sachlage kann in keinem Falle davon die Rede sein, daß Gen. 3 eine babylonische Entlehnung sei. Es ist nicht notwendig, nochmals die mutmaßliche Bedeutung des vielbehandelten Bildes, auf welchem zwischen zwei Figuren ein Baum und hinter einer derselben eine Schlange sich dargestellt findet, zu besprechen. Die Vorstellung von einem Sündenfall setzt voraus, daß die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts von dem einen Urmenschen oder ersten Menschenpaar ausdrücklich behauptet wird. Davon ist aus dem Gebiet der babylonischen Kultur nichts bekannt. Der Adapamythus entbehrt jeglicher Motivierung des Todeselends durch menschliche Sünde. Adapa ist ein Liebling Eas und daß er die Lebensspeise verschmäht, geschieht auf dessen ausdrücklichen Rat. Das Verhalten Anus ist widersinnige Willkür. Die israelitische Urgeschichte will in der Tat zeigen, wie das Todeselend der Menschen durch ihre eigene Schuld entstanden ist, wie seitdem alle Menschen Sünder sind, wie jeder Fortschritt der Menschheit eine immer größere Entfernung von Gott bedeutet, weil auch die Sünde sich auswächst. Der Verfasser des jahwistischen Geschichtswerkes wollte in der Tat von einem „Sündenfall" berichten; vgl. Clemen, Die chr. Lehre von der Sünde 151 ff.[1]) Es sind einheitliche Gesichtspunkte, welche

[1]) Eine nähere Auseinandersetzung mit den Ausführungen Clemens, welche eingehende Beachtung verdienen, ist leider hier nicht möglich.

die einzelnen Erzählungen zusammenhalten und so den vorliegenden Zustand als einen geschichtlich gewordenen zusammenhängend erklären. Dieser Zusammenhang, durch welchen erst die einzelnen Geschichten ihre wahre Bedeutung erhalten, ist der israelitischen Urgeschichte eigentümlich. Er findet sich schon beim Jahwisten und ist niemals aufgegeben worden. Auch im einzelnen überwiegen die Unterschiede. Die Sünde als Erklärungsgrund für alles den Menschen bedrückende Unheil hinzustellen war nur möglich, wo mit dem sittlichen Charakter der Gottheit und der göttlichen Weltregierung solcher Ernst gemacht wurde wie in Israel. Die babylonischen entsprechenden Anschauungen stehen in dieser Hinsicht den israelitischen an Klarheit und Schärfe bedeutend nach. Auch die Stellung, welche die jahwistische Urgeschichte zur Kulturentwicklung der Menschheit einnimmt, ist nur in Israel, nicht bei einem so hoch entwickelten Kulturvolk, wie die Babylonier es waren, denkbar. Israel sah vor sich und erlebte an sich selbst, wie mit der steigenden Kultur das Unrecht stieg. — in Babylonien fehlt der geschichtliche Anlaß zur Empfindung eines solchen Gegensatzes. Nun sahen wir, daß Gen. 3 unmittelbar mit diesem Gegensatz zusammenhängt und aus ihm heraus allein die eigentümliche Ausdrucksform dieses Kapitels erklärlich und verständlich ist; dann aber kann dasselbe nicht babylonische Entlehnung sein.

V. Kapitel.

Gnade und Vergebung.

Nachdem wir die Auffassung der Sünde und die Bedeutung der damit verwandten Gedankenreihen für das religiöse Leben Alt-Israels zur Darstellung gebracht haben, können wir auch die Kehrseite, die Anschauungen von der göttlichen Gnade näher ins Auge fassen. Dabei wird speziell die Frage nach der Bedeutung des Glaubens an die Vergebung der Sünde, die Tilgung der Schuld u. s. w. berücksichtigt werden müssen.

1. Was bedeutete für das religiöse Leben Alt-Israels der Glaube, daß Jahwe gnädig sei? Ohne Zweifel viel mehr als nur die Vergebung der Sünden. Was irgend an nationalen Gütern Israel besaß, verdankte es der Gnade seines Gottes, jedes Geschenk, jede Hilfe, jedes Heil, welches dem einzelnen Israeliten zu teil wurde, wurde aus Jahwes Hand angenommen; das verstand sich für den rechten Israeliten von selbst.

Wie Israel in seinen Siegen Jahwes Siege feierte, die eigene Anstrengung ganz zurückstellend hinter der Hilfe seines Gottes, zeigen uns die ältesten Reste hebräischer Literatur mit derselben Deutlichkeit wie spätere Äußerungen, vgl. Ex. 15,21; 17,14–16; Num. 10,35. 36; 21,14 ps.; Ri. 5 ps.; Jos. 10,12 ff.; I Sam. 11,13; 15,2 ff. etc. etc. Der nationale Charakter der Religion ergab das von selbst. Gnadentaten Jahwes hatten Israel gemacht zu dem, was es geworden war, seit der Errettung aus Ägypten reihte sich eine an die andere. Auf die Bewahrung und wunderbare Leitung in der Wüste folgte die Errettung vor dem Fluche Bileams: Jahwes Gnade wandelte den Fluch in Segen. Das wichtigste Heilsgut, in welchem Israel dauernd den Beweis der göttlichen Huld erkannte, war das Land Kanaan. Mit diesem Besitz schien ein vorläufiges Ziel der Gnadenführungen Jahwes erreicht: was Jahwe den Vätern verheissen hatte, war erfüllt. Durch Jahwes Gnade war man der mächtigen Kanaaniter doch Herr geworden, Israel herrschte, und Kanaan war Knecht. Ja selbst über Esau, den älteren Bruder, war man emporgekommen, Ammon und Moab waren unterworfen. Beneidenswert war Israel unter den Völkern um des Segens willen, den Jahwe auf sein Volk gelegt hatte.

In Kanaan selbst zeigte sich die gnädige Stimmung Jahwes gegen sein Volk in mannigfaltiger Weise. Er öffnete den Himmel und gab Regen und Tau und damit die Fruchtbarkeit des Landes. In allen irdischen Gütern und Segnungen sah der rechte Israelit Gnadengaben Jahwes. Fruchtbarkeit des Ackers und der Herden, die heiß ersehnte zahlreiche Nachkommenschaft, langes Leben, jegliche Hilfe und Schutz vor Gefahr, Wohlgefallen bei den Menschen, ja auch Rache für

Beleidigung (vgl. I Sam. 25, 39) kamen von ihm. Der Segen Isaaks über Jakob und Esau, der Segen Jakobs über Joseph und Juda, die ganze Schilderung des Lebens und Wohlstandes der Patriarchen zeigt, wie man sich im alten Israel das Wirken der göttlichen Gnade dachte. Die irdischen Güter und Segnungen waren nicht bloß Zeichen davon, daß Jahwe gnädig gesinnt sei, sondern sie waren selbst die Äußerung der göttlichen Gnade, ihre sichtbar gewordene Form, gratia formata gleichsam. Es ist wohl nicht nötig, dies im einzelnen durch Beispiele zu belegen.[1])

Zu den Gnadengaben Jahwes an sein Volk gehörte weiter alles, was irgend dazu half, diesen äußeren Segen dem Menschen zu vermitteln und zu erhalten. Als ein solches Gnadengeschenk sah man z. B. im alten Israel die Thora Jahwes an. wie sie durch Priester und Propheten geübt wurde. Eine Gnade von Jahwe war es, wenn er sein Wort nicht teuer sein ließ im Lande, I Sam. 3, 1, wenn er Gesichte gab, Num. 12, 6, durch Propheten redete, I Sam. 3, 20 f., wenn man im ganzen und im einzelnen wußte, was man zu tun habe, um Gelingen zu finden bei seinem Werk, Ri. 17, 13; I Sam. 9 6; II Kg. 4 23 etc. Zu allen Zeiten hat man in Israel in den Persönlichkeiten, welche Jahwes Willen sicher und fest kundtaten, besonders wertvolle Geschenke Gottes an sein Volk gesehen. Nicht erst Propheten, wie Amos (2, 11; 7, 16); Hosea (12, 14) und Micha (6, 4b) haben dies aufgebracht. Die ganze Art, wie die Erinnerung des Volks die Lebensarbeit Moses z. B. festgehalten hat, zeigt dasselbe; nicht minder die Erzählungen des Richterbuchs, die mannigfach ausgestattete und umgeprägte Figur Samuels, die Schätzung des altisraelitischen Nasiräats und endlich in gewissem Sinne auch die des Königtums; der Gesalbte Jahwes, der kaum an die Spitze des Volkes getreten, sofort eine unverletzliche Persönlichkeit wurde, war in ganz besonderem Maße ein Ausdruck und Unterpfand dafür, daß Jahwes Gnade auf Israel ruhe. Darum wird in einem Atem von

[1]) Vgl. Sellin, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte II 1. Israels Güter und Ideale.

Israel gesagt: Jahwe, sein Gott. ist mit ihm, und Königsjubel erschallt in ihm, Num. 23, 21 b. Während sich dies aus den politischen Erlebnissen der Nation erklärt, ist die Hochschätzung des Prophetentums, und damit die des freien von Jahwe geoffenbarten Wortes nicht so ohne weiteres selbstverständlich. Das priesterliche Orakel, zu Sauls und Davids Zeit noch viel in Gebrauch, verschwindet seitdem. Schon David ließ sich späterhin mehr durch Propheten beraten und noch mehr geschah dies im weiteren Verlauf der Königszeit, vgl. Ahab und Josaphat, Hiskia und Zedekia. Die Rolle, die die Priester in der Geschichte Israels spielen, ist mit der der Propheten gar nicht zu vergleichen.

Gehen wir noch einen Schritt weiter nach dem innerlichen Gebiet der Religion, so ist besonders auf die Gewißheit des Glaubens an die Gebetserhörung in Alt-Israel hinzuweisen. Mit voller Zuversicht wandte sich der einzelne Israelit wie das ganze Volk in allen Anliegen an Jahwe, und so selbstverständlich es war, daß Jahwe, als der Gott Israels, das Gebet seines Volkes erhöre, so hoch pries man seine Gnade, wenn er es wirklich tat. Denn die Erhörung im einzelnen Falle war durchaus nicht selbstverständlich: man wünschte sich dieselbe vielmehr als besondere Gnade Jahwes an, vgl. Deut. 33, 7; (Ri. 9, 7); I Sam. 1, 17; I Kg. 8, 41 ff. etc. Jahwe konnte im Zorne schweigen, und es gab keine magischen Zaubermittel und Bannsprüche, durch welche man ihn zum Handeln hätte zwingen, keine „fürbittende Gottheit“ wie in Babylonien, deren Fürbitte ihn etwa hätte erweichen können. Nur Menschen, besonders begnadete Gottesmänner, die Jahwe mit Namen kannte, Ex. 33, 17 f.; I Sam. 15, 11, wie Mose, Samuel, Abraham u. s. w. konnten vielleicht etwas erreichen, aber die Erhörung ihres Gebets war nur wieder in anderer Form ein Erweis der göttlichen Gnade; vgl. Gen. 18, 22 ff.; 19, 20; 25, 21; Ex. 8, 4 ff. 12. 30; 32, 11 etc.; Num. 12, 13; 14, 17 ff.; I Sam. 7, 8 f.

Nach alledem kann kein Zweifel sein, daß die Idee der göttlichen Gnade innerhalb der alten Religion Israels von größter Bedeutung gewesen ist. Nichts lag dieser Religion ferner, als in Jahwe nur ein finsteres, menschenfeindliches

Wesen, eine Art Moloch zu sehen,[1]) nichts entsprach den wirklichen Anschauungen weniger als die Idee, daß die Gottheit ein kaltes, objektives Rechtsprinzip sei. So gewiß Jahwe gerecht war, so gewiß war er gnädig: beides in Widerspruch zu einander zu setzen, lag dem altisraelitischen Bewußtsein gänzlich fern. Ebenso empfand man es nicht als logischen Widerspruch, Jahwes besondere Gnade zu erkennen in Dingen, welche im Grunde jede Religion aller Völker ihren Bekennern verheißt. Gebet und Opfer anzunehmen, Hilfe und Schutz, Segen und Sieg zu verleihen, war ja das Werk aller Götter. Israel aber empfing dies alles von Jahwe und tat sich etwas zu gut auf diesen seinen Gott. Auch in der Fremde empfahl man sich ihm, vgl. Gen. 24, 12 ff.; 28, 20 ff.; 31, 42; 46, 3 ff.; 48, 15 f., besser freilich war es, wenn man nicht in die Fremde mußte, um nicht in den Machtbereich anderer Götter zu kommen, I Sam. 26, 19. Ja, daß überhaupt Israel das Volk Jahwes war, daß es diesem Gotte angehörte, konnte als eine göttliche Gnadenoffenbarung erscheinen. Jahwe in seinem Lande dienen zu dürfen, ihm Opfer darbringen, zu ihm beten zu dürfen, seinen Willen zu erfahren: alles dies war für den Israeliten der alten Zeit schon ein unbeschreiblicher Vorzug, ein Gewinn und Glück, das man Jahwes Gnade verdankte, mit anderen Worten: ein Segen, den andere Nationen wohl Grund hatten, sich anzuwünschen. Diese Stimmung spricht aus der Geschichte der Patriarchen, aus Bileams Sprüchen, aus der ganzen Behandlung und Liebe, welche Israel seiner Geschichte und Vorgeschichte angedeihen ließ. Es ist doch stark zu bezweifeln, ob eine solche Stimmung auch anderwärts bei den kleinen vorderasiatischen Staaten geherrscht hat, ja, ob sie nach deren

[1]) Es ist heutzutage wohl nicht mehr nötig, die Behauptung zu widerlegen, daß der „finstere, an Moloch (!) erinnernde Jahvekult der Nomaden (!) durch den fröhlichen Baalkultus des kanaanäischen Kulturlebens ‚umgestaltet'" worden sei, wie A. Jeremias, Im Kampfe um Babel und Bibel, S. 19 versucht. Dieser Satz ist ein sehr wenig treffender Ausdruck der Anschauung, die Jeremias, wie es scheint, bekämpfen will. Wer behauptet denn wirklich das heutzutage? Es genügt übrigens, zur Kritik dieser Schrift auf Giesebrecht, Friede für Babel und Bibel, hinzuweisen.

Geschichte, verglichen mit der Israels, überhaupt dort herrschen konnte.

2. Für die Auffassung der göttlichen Gnade im einzelnen muß noch auf einige Punkte besonders hingewiesen werden.

Zunächst ist zu beachten, mit welcher Energie in der Darstellung der nationalen Geschichte überall der Schein vermieden wird, als ob die menschliche Mitwirkung irgendwie für die Erreichung eines Erfolgs von Bedeutung gewesen wäre. Die menschliche Arbeit wird nicht als gleichgültig angesehen, sie muß geleistet werden, aber der Erfolg wird doch ausschließlich auf Jahwes Wirken zurückgeführt. Man muß Jahwe zu Hilfe eilen in den Schlachten Israels, Ri. 5, 23, aber doch ist Jahwe es, der die Feinde schlägt, der Roß und Reiter in das Meer stürzt. Leute wie Jakob oder David wissen alle möglichen Mittel menschlicher Klugheit anzuwenden, um ihre Zwecke zu erreichen, und doch zeigt sich daneben ein stark ausgeprägtes Gefühl dafür, daß schlechthin alles von Gottes Willen abhängt. Die Art, wie David bei seiner Flucht vor Absalom zugleich die klügsten Maßnahmen zu treffen weiß, die sich treffen ließen, und doch, gewiß mit voller Aufrichtigkeit, in gänzlicher Ergebung abwarten will, ob Jahwe ihm zürnen oder wieder Gefallen an ihm finden werde, II Sam. 15, 25 ff.; 16, 10 ff., ist für diese (echt semitische) Mischung von Energie und Ergebung sehr charakteristisch. Bei Ereignissen, welche schon weiter zurücklagen, gewöhnte man sich, wie es scheint, bald daran, so zu erzählen, daß Gottes alleiniges Wirken fast ausschließlich betont wurde. Mit den kleinsten Mitteln tut er das Größte, ja er läßt absichtlich die menschlichen Mittel klein werden, damit man recht deutlich sehe, wer das Werk getan hat. Gideon muß sein ganzes Heer entlassen bis auf 300 Mann, mit ihnen will Jahwe die Midianiter schlagen, Ri. 7, 2–7. Aus dem kleinsten Geschlecht Manasses wird Gideon berufen, das Volk zu erretten, Ri. 6, 15; aus dem kleinsten Stamme Benjamin wird Saul zum König über Israel erhoben, I Sam. 9, 21; aus der Zahl der Söhne Isais ist es der kleinste, den Jahwe zum König erwählt hat, I Sam. 16, 11–13. Die Männer selbst, die Jahwe erwählt, werden durch-

weg als solche geschildert, die von sich und ihrer Kraft gering, ja verächtlich denken. Man wird zugeben müssen, daß bei solchen Schilderungen mitunter durch die Tendenz, alles auf der Gnade Jahwes beruhen zu lassen, die ursprüngliche Heldengestalt etwas verblaßt ist. Uns kommt es aber hier gerade auf den Gedanken, der sich in solchen Schilderungen ausspricht, auf die Tendenz an. Mose wird erst dann zum Befreier des Volkes berufen, als er schlechterdings keinen Beruf mehr zu solchen Taten in sich fühlte. Auf jede nur mögliche Weise sucht er sich dem Auftrag, der ihm geworden, zu entziehen, und nun gerade muß er ihn vollführen, Ex. c. 3 und 4. Gideon bittet sich ängstlich ein besonderes Zeichen aus, als Unterpfand dafür, daß Jahwe wirklich mit ihm sein werde, Ri. 6, 36—40. Saul muß aus seinem Versteck geholt werden, daß er König werde, I Sam. 10, 22 f. Derartige Gesichtspunkte beherrschen nur da die Erzählung der Geschichte, wo sie im sonstigen geistigen Leben ihren Widerhall finden. Nun wird allerdings heutzutage zumeist die uns vorliegende Form der betreffenden Geschichten als Erzeugnis ziemlich später erbaulicher Tendenz bezeichnet; allein man gerät in große Schwierigkeiten, wenn man näher feststellen will, in welchen Kreisen in späterer Zeit diese Form entstanden sein soll. Volkstümlich sehen die meisten Erzählungen dennoch aus; war das Volk zur Zeit der großen Schriftpropheten so gestimmt, wie die jehovistische Erzählung es voraussetzen läßt? Und andererseits, läßt es sich denken, daß in den Kreisen eines Amos und Hosea, die z. B. in der Wüstenzeit die besten Zeiten der religiösen Geschichte Israels erblickten, eine Form der Geschichtsüberlieferung fixiert worden ist, welche nur immer den ewigen Abfall, das ewige Murren des Volkes betont? Man müßte konsequenterweise gleich bis nach Ezechiel heruntergehen, wozu doch wohl niemand geneigt sein dürfte. Es wird nichts anderes übrig bleiben, als Jahwist und Elohist ihrem wesentlichen Inhalt nach in höheres Alter hinaufzurücken, in eine Zeit, ehe sich die Stimmung herausgebildet hatte, die durch die Vermischung mit den Kanaanitern entstanden ist. Und daß man damals in der Weise von Moses sprechen konnte.

wie es Ex. 3 und 4 geschieht, — Erzählungen wie I Sam. 10, 17 ff. mögen schon wegen des Zusammenhangs mit cap. 8 in der Tat jünger sein, — wer wollte das als von vornherein ausgeschlossen betrachten? „Vor Jahwe will ich tanzen, und noch mehr will ich mich demütigen und niedrig von mir denken," spricht David nach der Einholung der Bundeslade zu Michal, II Sam. 6, 21. 22. Immer wieder bricht in dem religiösen Leben dieses Königs die Stimmung durch: Jahwe allein ist es, der alles so gewirkt hat, wie es gekommen ist: der Mensch ist nichts, Jahwe alles; vgl. das Gebet II Sam. 7, 18 ff. Das gehörte zu der altisraelitischen Frömmigkeit, von hier aus ist allein verständlich, wie auch in der Geschichte der Vergangenheit ähnliche Ideen durchgeführt werden konnten, wie sich so wenig Bedürfnis regt, die Helden der Vergangenheit zu erheben, ihre Taten zu steigern. Gesteigert wird nur Jahwes Tun durch sie, sie selbst verschwinden immer mehr in das Nichts. Schon bei Mose ist es nicht mehr möglich, sich ein klares Bild seiner menschlichen Größe zu machen, die ihm gewiß eignete, und von unermeßlichem Wert ist eben darum die Geschichte Davids, welche nur von einem Zeitgenossen so ursprünglich und unmittelbar lebenswahr beschrieben werden konnte. Vielleicht dürfen wir eine Bestätigung des Gesagten darin erblicken, daß mit besonderer Vorliebe der Satz durchgeführt wird: Jahwe hilft stets dem, der von sich gering und niedrig denkt, und schlägt den nieder, der herausfordernd auftritt. Diesen Sinn hat das Zeichen, das Jonathan mit seinem Waffenträger ausmachte, ehe er den Kampf mit den Philistern begann, I Sam. 14, 8. 9. Weil das Volk denkt, Ai sei leicht zu besiegen, wird es gerade hier zuerst geschlagen, Jos. 7, 3 ff. Als die Philister die Lade Jahwes im Lager der Israeliten sahen, wurden sie bestürzt, denn sie hatten gehört von den großen Taten Jahwes — gerade jetzt erlangen sie den größten Sieg, I Sam. 4, 6–11, vgl. auch noch I Kg. 20, 11. Das Eigentümliche ist auch hier nicht, daß die Idee „Hochmut kommt vor dem Fall" durchgeführt wird, — dazu Parallelen aus allen möglichen Literaturen zu finden, wäre nicht schwierig, — sondern daß der Glaube ausgesprochen wird, Jahwe hilft gerade

dem, der von sich aus sich zu helfen nicht im stande ist und sich solches auch nicht zutraut.

Endlich muß, um die Vorstellung Alt-Israels von der Wirksamkeit der göttlichen Gnade zu veranschaulichen, noch darauf hingewiesen werden, wie oft in der Geschichtserzählung der Gedanke sich Ausdruck schafft, daß Jahwes Hilfe gerade dann erscheint, wenn es am wenigsten danach aussieht, daß er gerade aus dem Ruin menschlicher Hoffnungen das Heil schafft, daß er seine Ziele auf Wegen erreicht, die der menschlichen Erwartung und dem menschlichen Wirken gerade entgegengesetzt erscheinen. Abraham erhält den verheißenen Sohn erst, als alle Hoffnung auf einen solchen dahin war. Jakob muß fliehen trotz des Segens seines Vaters, aber gerade dieser Aufenthalt in der Fremde wird ihm zum Heile. Joseph muß in das Gefängnis, damit Pharao ihn erhöhen kann, Jakob muß ihn verlieren, damit durch ihn sein Haus vom Hungertode gerettet werde. Das ganze Geschlecht Israels muß nach Ägypten, damit es Kanaan wirklich erhalte, das ihm doch längst verheißen ist. Und als die Befreiung herannaht, wird die Bedrückung noch gesteigert, ehe Jahwe wirklich hilft, Ex. 5, 6–23. Der Befreier selbst muß erst in die Wüste fliehen, ehe Gott ihn zu seinem Werke beruft. Die Kinder, von welchen das Volk in seinem Kleinglauben spricht, sie werden Hungers sterben in der Wüste, gerade sie nehmen das Land ein, Num. 14, 31, und so ließe sich noch an vielen Beispielen zeigen, welche Tendenz die dargebotene Erzählungsform beherrscht. Sie zeigt den Glauben Alt-Israels. Es ist zu beachten, wie das Leben Davids auch in dieser Beziehung Parallelen aufweist: ehe er König wird, muß er vom Könige verfolgt, ja gar zu den Todfeinden Israels verdrängt werden — gerade dies aber ist für ihn der Weg zum Thron. Während diese Gesichtspunkte in der gewöhnlichen Betrachtungsweise etwas zu einseitig betont werden, treten sie in der wissenschaftlichen Darstellung der religiösen Geschichte Israels zu sehr zurück. Und doch sind sie als ein Stück dieser Geschichte betrachtet, als geistige Erscheinung und Zeugnis religiöser Anschauungen, wie sie im alten Israel vor-

handen waren, außerordentlich interessant und wichtig. Sie zeigen, daß man damals noch ein lebendiges Gefühl hatte für die Paradoxie des göttlichen Gnadenwirkens, während die spätere Zeit nur zu sehr geneigt war, alle Erscheinungen des Lebens und Geschehens, alle Erfahrung göttlichen Wirkens in einseitig ausgebildete, oft mechanische und schematische Theorien zu pressen.

3. Welche Stellung nahm nun speziell der Glaube an die Vergebung der Sünde im religiösen Leben Alt-Israels ein? „Die Vergebung der Sünden", wird wohl gesagt, „wurde nicht geglaubt, sondern erlebt." Allein derartige Sätze pflegen bei allem Richtigen, das sie vielleicht enthalten, den wirklichen Tatbestand meist doch nur sehr unvollkommen auszudrücken. In der Vergebung der Sünden als solcher ein religiöses Heilsgut von selbständigem Werte zu sehen, dasselbe im Glauben zu ergreifen und sich an der inneren Gewißheit solchen Glaubens genügen zu lassen, hat weder Israel noch das Judentum jemals wirklich gelernt. Es ist eine der Aufgaben eben dieser Untersuchung, zu zeigen, wie weit es diesem Ziel nahegekommen ist und dasselbe vorbereitet hat.

Im allgemeinen lassen sich vor allem drei Stufen der Anschauung unterscheiden. Die niedrigste — nicht die älteste — ist die, welche die Religionen der sogenannten Naturvölker am deutlichsten aufweisen. Man kennt hier nur Straflosigkeit oder mechanisch-wirkende strafende Reaktion. Was nicht bestraft wird, ist kein Unrecht gewesen, das Unrechte und Schädliche fallen fast zusammen. Daneben kennt man allenfalls bei den Göttern blinde Leidenschaft des Zorns oder eben so willkürliches Übersehen des Unrechts. Bedeutend höher steht die Anschauung, welche unter juristischen Gesichtspunkten eine festere, gleichmäßigere Beurteilung anstrebt. Freilich ist gerade vom Standpunkt juristischer Betrachtungsweise aus die Vergebung der Schuld nicht leicht in ihrer selbständigen Bedeutung zu würdigen, dennoch aber ist die Auffassung ein notwendiger Durchgangspunkt zu der höheren sittlichen Betrachtungsweise. Auch versteht sich von selbst, daß, wo irgend echte religöse Empfindung durchbricht, eine tiefere persönlichere

Auffassung von selbst Platz greift, wenn auch die Ausdrucksweise beibehalten wird.

Es ist eigentümlich, daß gerade die Religion des israelitisch-jüdischen Volkes, die ursprünglich so lebhaft mit religiösem Gefühl erfaßt, vor keinem Anthropopathismus zurückschreckte, schließlich in die alleräußerlichste juristische Kasuistik ausgelaufen ist. Auf ihren Höhepunkten hatte sie diesen Standpunkt nahezu überwunden, aber den entscheidenden Schritt zu einer vollkommen sittlich-religiösen Auffassung hat das Judentum abgelehnt.

Im alten Israel finden wir jene Auffassung der eigentlichen Naturreligionen, welche durchweg mit religiöser Entartung im allgemeinen verbunden ist, nicht oder nur in wenigen Spuren. Es lag auch dem Israeliten der alten Zeit nahe, zu denken, daß Gott nach Art eines Menschen bei jeder Verletzung seines Rechts oder Eigentums gleich auffahre und im Zorn seinen Feind zerschmettere. So macht es ja wohl der irdische Herrscher, wie z. B. Saul in der Ausrottung des Hauses Achimelechs, I Sam. c. 22, oder so hätte es David mit dem Geschlecht Nabals gemacht, wenn nicht Abigail ihm entgegengekommen wäre, I Sam. 25, 26 ff. Anders aber Gott. Zur Zeit Michas hielt man den Drohungen der Propheten entgegen, ob Jahwe etwa jähzornig sei, Mi. 2, 7. Es kam wohl vor, daß er im Zorne plötzlich strafte, allein das war doch eine schreckenerregende Ausnahme, vgl. I Sam. 6, 19, II Sam. 6, 7 etc., auch Ex. 4, 24. Im übrigen aber heißt es gerade von ihm, daß er langsam zum Zorn sei; vgl. Ex. 34, 6, Num. 14, 18 etc., daß er nicht nachtrage und gerne sich erbarme. Jerachmeel ist einer der ältesten hebräischen Namen. Vor allem ist es seine Art, die Schuld und Missetat zu vergeben, aber nicht ganz ungestraft zu lassen. Ex. 34, 7, Num. 14, 18, II Sam. 12, 13 ff. Vergebung und Strafe sind also nicht ausschließende Gegensätze. Nur das vernichtende Gericht, die Ausrottung, der gewaltsame Untergang stehen in direktem Gegensatz zur vergebenden Gnade. Dieses trifft aber nur den Frevler, der in entschlossener Bosheit sich über Jahwes Willen hinweggesetzt; vgl. I Sam. 2, 25 etc. Die Neigung, das Unglück eines

Menschen unter diesem Gesichtspunkt hintennach zu beurteilen, ist schon in Alt-Israel vorhanden gewesen; vgl. II Sam. 16 7 ff.; allein es gab noch keine ausgebildete Theorie dieses Inhalts. Ebensowenig wurde theoretisch unterschieden zwischen Sünden, welche dieses Gericht mit Notwendigkeit herausfordern, und solchen, die an sich leichter vergeblich sind. Praktisch aber war man sich dieses Unterschieds deutlich bewußt. Eine gewisse sittliche Schwäche und Fehlsamkeit, wie sie bei dem vergänglichen Wesen des Menschen unvermeidlich ist, galt nicht als ernstliche Einschränkung aufrichtiger Frömmigkeit: über sie, glaubte man, werde Gott, eben weil sie natürlich ist, hinwegsehen. Für sie wird man nicht verantwortlich gemacht, sie ist eher eine Entschuldigung für den Menschen, für Gott geradezu ein Motiv zur Vergebung und Gnade.

Allein es kam vor, daß auch wirklich Fromme sich zu offenbaren Freveltaten hinreißen ließen. Dann sprach man wohl davon, daß man seiner selbst nicht mächtig gewesen sei, vgl. II Sam. 24, 10, was jedoch keine Abschwächung der Strafwürdigkeit in sich schließt. Es kam eben vor allem darauf an, ob das Vergehen eine im Grunde unbegreifliche Ausnahme war oder ob es innerhalb der Gesamtrichtung des Menschen eigentlich selbstverständlich war, daß er bei der betreffenden Gelegenheit sich so entscheiden würde. Darum ist ein Unterschied zwischen dem Fall des Frommen und der Sünde eines „איש בליעל“. Dabei müssen wir beständig uns erinnern, daß die mechanische Scheidung von Frommen und Gottlosen den Israeliten der alten Zeit völlig fremd war. Aber dennoch gab es schon damals in gewissem Sinne ein zusammenfassendes Urteil über den Gesamtcharakter des Menschen. Gerade die alten Erzählungen verstehen es, ohne jede reflektierte Absicht den Unterschied zwischen dem rechten gottesfürchtigen Manne, auf dem bei allen Fehlern doch Jahwes Wohlgefallen ruht, und dem „Nichtsnutzigen“, der Gott und Menschen schädlich und zuwider ist, anschaulich zur Darstellung zu bringen. Die Geschichte Davids ist in dieser Beziehung sehr lehrreich. Ohne jede Beschönigung weiß der Erzähler doch zu zeigen, warum selbst Davids Frevel an Batseba und Uria nicht zur Verwerfung

dieses Königs zu führen brauchte. Er zeigt, ohne es zu sagen, daß solches Tun bei David eigentlich unbegreiflich war. Man hat mit Recht gesagt. daß wenige orientalische Herrscher sich nachher so benommen haben würden, wie David es tat. Auch an dem Verhalten nach der geschehenen Sünde erkennt man, wie der Mensch in Wahrheit zu derselben steht. Eben dies ist mit großer Kunst in der Geschichte Davids zur Darstellung gebracht und namentlich auch durch den Kontrast der folgenden Geschichten, vgl. das Verhalten Amnons nach seinem Frevel an Thamar, Absaloms nach der Ermordung seines Bruders, nahegelegt. Als Nathan David sein Vergehen vorgehalten hat, unterwirft sich der König ohne Widerrede und bekennt seine Sünde. Die Strafe wird ihm sofort angekündigt, und er nimmt sie mit allen Zeichen der Selbstdemütigung an. Aber gleichzeitig mit der Strafankündigung erhält er auch die Versicherung, daß Jahwe seine Sünde vergeben habe, II Sam. 12, 13. Auch hier, sehen wir, ist die Anschauung die, daß Jahwe die Sünde zwar vergibt, aber nicht ungestraft lässet. „Du wirst nicht sterben," fügt Nathan hinzu. Letzteres wäre der direkte ausschließende Gegensatz zur Vergebung. Die Geschichte, die hier in einem der ältesten Stücke des A. Test. erzählt wird, setzt also genau dieselben Anschauungen voraus, welche Ex. 34, 6 f. ausspricht. Das Bewußtsein: Jahwe hat die Sünde vergeben, tritt hier auf in engster Verbindung mit dem Bewußtsein, unter Jahwes Strafe zu stehen. Vergebungsgewißheit und äußeres Geschick erscheinen von einander unabhängig!

So bedeutsam diese Anschauung ist, es muß zugegeben werden, daß sie nur vereinzelt zu erkennen ist. Im Ganzen und Großen bewegte sich die religiöse Selbstbeurteilung nicht in diesen Gedankenreihen. Vielmehr wird man im allgemeinen eher der Überzeugung gewesen sein, daß das Unglück Gottes Zorn und erst die Wiederkehr besserer Zeiten die Vergebung der Sünde bedeute. David selbst spricht später es aus, daß seine Flucht vor Absalom Zeichen göttlichen Mißfallens sei, und hofft, daß sich dasselbe auch wieder in Wohlgefallen wandeln werde, was man dann ebenso an seinem äußeren Ge-

schick werde erkennen können, vgl. II Sam. 16,10 ff. mit 15,25 f. Diese Ideen sind dem Menschen so natürlich und drängen sich ihm so übermächtig auf, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn sie auch im späteren Judentum die Anschauung dauernd beherrschen. So viel wenigstens blieb durchweg fest bestehen, daß die Vergebung der Schuld so lange nicht vollkommen gewiß sei, als nicht auch die äußere Lage sich zum bessern gewendet habe.

Immerhin aber zeigt sich auch hier an diesem wichtigen Punkte — und die verschiedene Auffassung von dem Verhältnis zwischen göttlicher Gnade und äußerem Ergehen in ihrer Beziehung zur menschlichen Sünde gehört zu den wichtigsten Punkten der religiösen Geschichte Israels —, daß die alte Religion Israels Ansätze aufweist, welche in der weiteren Geschichte keineswegs ihrer Bedeutung entsprechend weitergebildet worden sind.

Bei dieser Gelegenheit ist auch hervorzuheben, daß man in Alt-Israel mit größerer Bestimmtheit aus dem Unheil, namentlich plötzlichem und auffälligem, auf den göttlichen Zorn zu schließen pflegte, als aus dem Wohlergehen auf göttliche Gnade. Nicht jeder, dessen Felder reichen Ertrag brachten oder dessen Herden sich mehrten, war darum schon ein frommer und bei Jahwe in Gnaden stehender Mann. Das konnte jeden Augenblick sich ändern, wenn Jahwe Unheil beschlossen hatte, vgl. das Geschick Nabals. Über das Vergeltungsproblem wurde noch nicht reflektiert, man war überzeugt, daß, wie Gottes Strafe dem Frevler sicher ist, so Gottes Gnade die Frommen überall und unter allen Umständen begleite. Die Geschichte Josephs zeigt, wie man einen guten Blick besaß für einen gewissen geheimnisvollen höheren Segen, der immer wieder sich einstellt, mag es sich sonst wenden, wie es will. Von Joseph, David, von Saul am Anfang seiner Regierung, von Samuel konnte man sagen: Jahwe ist mit ihm! Vgl. Gen. 39,2.21; I Sam. 10,7; 16,18 und siehe auch Gen. 28,20; 31,42; Ri. 6,12.16 etc.; I Sam. 3,19. Das war der Vorzug des wirklich gottesfürchtigen Mannes, wie es der Vorzug Israels unter den Völkern war, daß es von ihm hieß: Jahwe sein Gott ist

mit ihm, vgl. Num. 23, 21 etc. Wenn so der Schein entsteht, als habe Jahwe nach Laune und Willkür Lieblinge, denen er alles nachsehe, so übersieht man, daß gerade das *Letztere* keineswegs zutrifft, und daß jene eigentümliche besondere Gnade wirklich eine Realität ist. Es zeigt die Lebendigkeit und Wahrhaftigkeit der altisraelitischen Anschauung, *daß sie solche inkommensurable Dinge wirklich sieht*, und noch nicht, wie es später geschehen ist, die in keine Regel zu fassende Mannigfaltigkeit des Lebens, gewaltsam trotzdem in Regeln einzwängt.

Wenn somit die Gnade Jahwes für Alt-Israel allerdings weit mehr bedeutete, als bloß die Vergebung der Sünden, so gehörte letztere doch jedenfalls auch dazu. Erleichtert atmete man auf, wenn die Schuld, die auf dem Volke lag, getilgt war, wenn Jahwe sich wieder seinem Volke gnädig zuwandte. Man ersehnte dabei nicht nur die Befreiung aus der gerade vorliegenden Bedrängnis, sondern fühlte auch tief und ernst das Bedürfnis, mit Jahwe wieder in das richtige Verhältnis zu kommen. So erlebte Israel in der Tat die Vergebung der Sünden, und analog werden auch die einzelnen Israeliten empfunden haben, wenn sie an sich ähnliche Erfahrungen machten wie Israel im Ganzen. So wußte Israel von Anfang an, daß Jahwe, wie er Schuld und Sünde strafe, so auch durch Vergebung derselben sich gnädig und barmherzig erweise. Man pflegte dies hinzuzufügen, wenn man Jahwe um seiner Gnade willen preisen wollte; vgl. Ex. 34, 6 f.; Num. 14, 18. Allmählich wurde das נשא עון stehendes Epitheton Jahwes.[1])

4. Es steht im Einklang damit, daß wir auch einiges erfahren über die Mittel und Wege, welche man einschlug, um die Vergebung der Sünde zu erlangen.

Zunächst ist hervorzuheben, daß man in Alt-Israel nicht geglaubt hat, jedes Unrecht durch irgend eine kultische Leistung oder durch Steigerung solcher sühnen zu können. Für den

[1]) Wo es sich darum handelt, zu schrecken und die Verantwortung einzuschärfen, wird auch das gerade Gegenteil gesagt: Jahwe wird Euch Eure Sünde nicht vergeben! Jos. 24, 19, oder: sein Engel wird Euch nicht vergeben, Ex. 23, 21. „nicht vergeben“ ist soviel wie: gewißlich strafen.

Mord gab es keine Sühne als den Tod des Mörders, für die absichtliche Verunehrung Jahwes half weder Schlachtopfer noch Opfergabe, I Sam. 3,14. Doch zeigt eben diese Stelle, daß man schon in der ältesten Zeit zur Sühnung von Vergehen auch rituelle Mittel anwandte, vgl. auch I Sam. 26,19. Nur können wir uns nach den dürftigen Notizen der älteren Geschichtsbücher nicht mehr klar vergegenwärtigen, bei welchen Vergehen dies geschah. Schwerlich beschränkte sich die rituelle Sühne ganz auf Vergehen gegen kultische und zeremonielle Sitten. Doch mag sie vielleicht vor anderen Fällen dann angewandt worden sein, wenn versehentliche Verletzung von Heiligem vorlag, bei Verunreinigungen, bei widerrechtlicher Entziehung kultischer Abgaben u. dgl. In solchen Fällen war neben dem Ersatz des Veruntreuten auch eine Buße an das Heiligtum zu entrichten und mitunter waren wohl noch besondere Opfer darzubringen. In der Königszeit war es in Jerusalem bereits feste Sitte, die Buße und meist auch das Opfer in Geldabgaben an die Priester zu verwandeln. Dieselben sollten ohne Zweifel ursprünglich für diese Abgaben die entsprechenden Opfer darbringen. Da dieselben ihnen anheimfielen, blieb es allmählich bei der Geldzahlung an die Priester, die einen Teil ihres Einkommens bildete. Ganz ursprünglich ist diese Sitte keinesfalls, überall sind Abgaben in natura älter als Geldabgaben. Vielmehr scheinen אשם und חטאת in der Tat alte Termini technici zu sein, von denen der erstere möglicherweise anfangs keine Beziehung zum eigentlichen Opfer gehabt hat.[1]) Eine Zeit lang trat an die Stelle der Naturalabgabe die Geldabgabe. Doch hörte das rituelle Sühnopfer daneben nicht auf, sondern wurde in der Not der Zeiten immer

[1]) אשם Buße, Ersatz; vgl. auch I Sam. 6,3 ff., bezeichnete ursprünglich 1. das, was an Stelle des dem Heiligtum Entzogenen als gleichwertiges Äquivalent, und 2. das, was als Ergänzung dazu gegeben werden mußte. Man zahlte nicht den Preis allein, sondern noch ein Fünftel dazu, und wenn das Veruntreute selbst wieder gegeben wurde, mußte noch eine Gabe dazu gelegt werden. Im zweiten Fall hieß die Ergänzung אשם, I Sam. 6,3, im ersteren, ungleich häufigeren, fiel sie mit dem Äquivalent in ein Ganzes zusammen und hat ihm allmählich auch den Namen aufgedrängt.

mehr gesteigert (vgl. Mi. 6, 6–8). Zuletzt als der kultische Apparat im gesamten Umfang durchgeführt wurde, hat man in schematischer Ausgestaltung des Ursprünglichen אשם und חטאת zu vollständig festen Opferformen gemacht.

In der altisraelitischen Zeit scheint die kultische Sühne keine besondere Bedeutung besessen zu haben. Ganz unbekannt war sie nicht. Näheres läßt sich nicht bestimmen.

In der Regel opferte man erst wieder, wenn an die Stelle des göttlichen Zornes die Gnade getreten war; vgl. II Sam. 24, 16 ff. An dem Orte, wo Gott das (etwa durch eine Erscheinung seines Engels) deutlich dokumentiert hatte, wo Jahwe, wie man es auszudrücken pflegte, seinen Namen in Erinnerung gebracht hatte, errichtete man einen Altar; vgl. Ex. 20 24; Ri. 6, 24; Gen. 12, 7. 8; 13, 4. 18; 26, 25; 28, 17 ff. etc.

Es hängt mit der außerordentlich lebendigen Auffassung der Persönlichkeit Jahwes zusammen, daß wir nicht selten von der Änderung der Stimmung Jahwes gegen sein Volk und seine Verehrer hören. Auch in Alt-Israel dachte man sich allen Ernstes die Sache so, daß Jahwe sich vom Zorn zur Gnade umstimmen lasse. Aber daß er dies tut und gern tut, geschieht eben deswegen, weil er in einem besonderen Verhältnis zu Israel steht. Als Gott Israels wird er seinem Volke immer wieder gnädig und erbarmt sich seiner immer wieder, wenn er auch oft über sein Volk zürnt; vgl. vor allem den Bericht über die Wüstenwanderung in Exodus, ferner II Sam. 21, 14; 24, 25 etc.

Über die Bedingungen, unter denen allein eine gnädige Stimmung Jahwes sich erreichen oder wieder erreichen ließ, gab es im alten Israel keinerlei feste statutarische Satzung. Um so ernster aber nahm es der rechte Israelit in Wirklichkeit. Es verstand sich von selbst, daß man sein Unrecht demütig eingestehen mußte, wenn man auf Vergebung hoffte; vgl. II Sam. 12, 13. Ernstlich bemühte man sich zu erfahren, warum Jahwe gerade jetzt zürne, und wenn er es verlangte, durfte man kein Opfer scheuen, um die vorhandene Schuld zu beseitigen. Saul wäre bereit gewesen, Jonathan zu töten, weil er unwissentlich den Eid gebrochen hatte, I Sam. 14, 44. Wenn

eine „Torheit“ geschehen war in Israel, so half nichts als die Ausrottung des Verbrechers, Ri. 19, 23 f.; Deut. 22, 21 ff.; Ex. 21, 14. 17; 22, 17 f. etc., und alt wird die Deut. 21, 1–9 erwähnte Sitte sein, ein Tier zu opfern an Stelle des Mörders, dessen man nicht habhaft werden konnte. David gibt sieben Söhne Sauls den Gibeoniten zur Blutrache heraus, damit Jahwe sich wieder gnädig stimmen lasse, II Sam. 21, 7 ff. Auch äußerlich nahm man alle Zeichen der Trauer und Selbstdemütigung auf sich, II Sam. 12, 16 ff.; I Kg. 21, 27. Auffallend erscheint es, daß David Batseba behält nach seinem Unrecht. Doch sind hier die orientalischen Anschauungen von der Stellung des Weibes und den Rechten des Königs zu berücksichtigen.

Im ganzen war man in Alt-Israel wohl ernstlich darauf bedacht, Jahwes Hilfe sich zu sichern und wenn man ihn erzürnt hatte, seine Gnade wieder zu erlangen. Allein man war noch frei von jener fanatisch trotzigen oder verzweifelten Stimmung der späteren Zeit, die durch immer größere Opfer Vergebung und Sühne für immer schwerere Vergehungen, Hilfe in immer schrecklicheren Nöten herbeizuzwingen suchte. In der alten Zeit war man ebenso überzeugt davon, daß Jahwe gerne sich zur Gnade stimmen lasse, als davon, daß er doch ganz frei darin verfahre, und der Mensch ihn nicht zwingen könne. „Jahwe tue, was ihm wohlgefällt!“ Das war die Grundstimmung, mit welcher man sich in zweifelhaften Fällen rüstete und im Unglück zufrieden gab. Vgl. Joabs Wort an Abisai vor Rabbath Ammon, II Sam. 10, 12, oder Elis Antwort auf die Strafdrohung Jahwes durch Samuel I Sam. 3, 18. Davids Worte auf der Flucht vor Absalom, II Sam. 16, 10 ff. Wenn Jahwe wollte, ließ er sich erbitten, aber selbstverständlich war seine Hilfe nicht. Es gab Fälle, in denen man nicht recht wußte, warum Jahwe seine Gnade gar so streng vorenthalte. Das Geschick König Sauls, der in der Geschichtserzählung durchweg mit Sympathie behandelt wird, stellte dem religiösen Bewußtsein Alt-Israels schwierige Fragen, über die man sich, wie die Quellen noch verraten, nicht ganz klar wurde. Seine Versündigung im Krieg gegen Amalek, I Sam. 15, 9 ff. war freilich für altisraelitische Begriffe überaus schwer —

I Sam. 13, 8 ff. R. kommt nicht in Betracht —, aber auch er spricht: ich habe gesündigt, I Sam. 15, 24, und bittet um Vergebung. Dennoch wird er verworfen. Auch die Fürbitte Samuels hilft nichts, I Sam. 15, 11 ff. Man erinnerte sich noch deutlich, wie er seit dem Zerwürfnis mit Samuel immer mehr umdüstert wurde, wie er immer mehr vom rechten Weg abkam, bis er schließlich zu offenbaren Freveltaten sich hinreißen ließ, vgl. I Sam. 22. Zuletzt wird er ganz von Jahwe verlassen, I Sam. 28, 6. Das sah man, aber die ältere Überlieferung weiß keinen vollkommen zureichenden Grund für das tragische Geschick des Königs. Sie beabsichtigt schwerlich durch I Sam. 15, 30 (ehre mich wenigstens vor dem Ältesten des Volks und vor Israel!), die Buße des Königs als eine unlautere hinzustellen, vgl. v. 31. Man stand hier vor einem Rätsel. Wenn es vorkommen konnte, daß Jahwe einen unschuldigen Mann, ja einen Großen in Israel den Tod des Frevlers sterben ließ, vgl. II Sam. 3, 33, wer war dann vor Jahwes Zorn sicher? vgl. II Sam. 16, 11. Auf diesem Hintergrunde ist es begreiflich, daß der Jubel und die Freude groß war, wenn Jahwe deutlich seine Gnade kundgab, wenn er seinem Volk seine Schuld vergab und dies durch Heilstaten sichtbar bezeugte. An solchen Tagen durfte kein Strafgericht vollzogen werden, auch wenn es wohl verdient war, vgl. I Sam. 11, 13; 14, 45. Weil Jahwe eine Heilstat an seinem Volke getan hatte, vergab auch der König seinen Widersachern, II. Sam. 19, 23. Überhaupt war es Barmherzigkeit um Gottes Willen, wenn man einem Feinde Wohltaten erwies, und das Böse, das man erlitten, ihm nachsah. Der Terminus חסד אלהים, II. Sam. 9, 3, zeigt, daß man damit nach Gottes Vorbild, aus der eigenen Erfahrung heraus zu handeln sich bewußt war. So fest man davon überzeugt war, daß Jahwe seinem Volk schließlich doch helfen werde, so wenig sah man darin im einzelnen Fall etwas Naturnotwendiges. Und noch weit mehr galt dies für die mannigfaltigen Erlebnisse des einzelnen. Niemand zweifelte, daß Jahwe nach seiner Gnade den Zorn auch fahren lasse, daß er überhaupt nicht nachtrage (נטר), daß er die Sünde des Menschen übersehe, aber ob er das im einzelnen Fall tun werde,

konnte man nicht im voraus wissen. Man hoffte es und tröstete sich der früheren Erfahrungen, aber Ergebung blieb die Grundstimmung.

5. Wir fassen zusammen: Die Überzeugung, daß Jahwe gnädig sei, bedeutete für das religiöse Leben Alt-Israels insonderheit das lebendige und aufrichtige Bekenntnis, daß alles, was nur irgend die Nation oder der einzelne an Gütern besitzt, aus Jahwes Hand stamme. Alle Güter, insonderheit die nationalen, werden als religiöse, als Heilsgüter gewertet oder konnten doch so gewertet werden. Zu den äußeren materiellen Gnadengaben treten mehr geistige Güter hinzu, in der religiösen Wertschätzung der Thora Jahwes als des richtigen Wegweisers für das Leben, sowie der Persönlichkeiten, in denen sich Jahwe seinem Volke gnädig bezeugt, Könige, Priester, Propheten. Besonders gilt als Gnadengabe alles, was einen erfolgreichen Verkehr zwischen Jahwe und seinem Volke verbürgt, vermittelt oder darstellt, Gebetserhörung, gnädige Annahme des dargebrachten Opfers u. s. w. Jahwes Gnade wird gern und willig anerkannt, sie wird gegenüber der menschlichen Anstrengung stark hervorgehoben, die Paradoxie des göttlichen Gnadenwirkens, welches gerade die kleinsten Mittel, die unscheinbarsten menschlichen Vermittler und die nach menschlichem Ermessen ungünstigste Zeit heraussucht, wird in der überlieferten nationalen Geschichte absichtlich herausgestellt. Der Glaube, daß Jahwe die Sünde vergebe, ist noch kein fixer Lehrsatz, sondern Erzeugnis immer neuen geschichtlichen Erlebens des Ganzen wie des Einzelnen. Die Vergebung der Sünde schließt eine gewisse Strafe nicht aus, doch wird zumeist erst mit dem Weichen der äußeren Bedrängnis die gnädige Gesinnung Jahwes als wiederhergestellt betrachtet. Die natürliche Unvollkommenheit und Schwäche des Menschen wird noch nicht so tief gewürdigt, daß die göttliche Vergebung dafür eigens erbeten würde. Die Mittel zur Erlangung der Vergebung fallen noch fast ganz mit den religiös-sittlichen Bedingungen derselben zusammen. Die kultische Sühne ist bekannt und wird angewendet, aber ohne raffinierte Steigerung noch gesetzliche Reflexion. Doch gilt sie nur in beschränktem

Umfange, und die sittlichen Bedingungen der Vergebung werden durch sie nicht im geringsten beiseite geschoben, ebenso wenig wird die rechtmäßige äußere Strafe gehemmt. Das Streben, die normale gnädige Gesinnung Jahwes gegen sein Volk zu erhalten oder wiederherzustellen, war ernst, wenn auch manchmal nicht frei von unsicherem Tasten. Auch der einzelne Israelit trachtete danach, wenigstens galt dies als das Normale und Richtige, sich die Gnade Gottes zu sichern und seinen Zorn, wenn er erregt war, zu besänftigen. Doch war der Blick für die Mannigfaltigkeit des wirklichen Geschehens noch wach genug, um nicht selten nach der guten wie nach der schlimmen Seite hin das Unbegreifliche des göttlichen Wirkens zu erkennen und aussprechen zu können. So fest Alt-Israel davon überzeugt war, daß Jahwe als gerechter Richter und vergebender Vater mit seinem Volke verfahre, so wenig gab es eine Theorie oder ein Prinzip, welches sein Verhalten gegenüber dem Menschen einheitlich und eindeutig erklärte. —

VI. Kapitel.

Motive und Bedeutung des Glaubens.

Um die Bedeutung der dargestellten religiösen Anschauungen richtig zu würdigen, ist es nötig, endlich in Kürze auch noch darauf einzugehen, wie dieselben innerlich begründet und angeeignet wurden und welchen Gesamtcharakter sie dem religiösen Bewußtsein Alt-Israels aufprägten.

1. Einer besonderen Motivierung bedurfte das Vertrauen, das Israel zu seinem Gotte hatte, in der alten Zeit nicht. Jahwe war ja Israels Gott, und damit war von selbst gegeben, daß er an seinem Volke alles das tun werde, was irgend ein Volk von seinem Gott zu erwarten gewohnt ist. Sehr lebhaft war das Bewußtsein entwickelt, daß Jahwe als Gott Israels eine lebendige Persönlichkeit sei: er ist der Vater, Ex. 4, 22 und Herrscher, Ri. 8, 23 f.; 9, 8 ff., seines Volkes, er ist ein Kriegsheld, Ex. 15, 3. 21, Hirt und Engel, Gen. 48, 15 f. — die anthropopathischen Motive waren zu allen Zeiten in Israel von großer Bedeutung, wenn auch erst die Propheten, vor allem

Hosea, Jeremia und Deuterojesaia sie in ihrer ganzen Tiefe zu verstehen und zu verwerten lernten. Vor allem aber empfing das Vertrauen Israels zu Jahwe immer neue Bestätigung aus den geschichtlichen Erlebnissen des Volks. Aus ihnen floß dem Volke die Überzeugung zu, daß Jahwe an Israel mehr getan habe und noch tue als andere Götter an ihren Völkern, wie dies vor allem die Sprüche Bileams und der Segen Moses, Deut. 33, 26 ff., bezeugen. Micha, d. i.: wer ist wie Jahwe? ist einer der ältesten mit Jahwe zusammengesetzten Eigennamen.[1] Die Schätzung der nationalen Geschichte und ihre Verwertung als Motiv des Glaubens an Jahwes Macht und Hilfsbereitschaft ist ohne Zweifel eines der bedeutsamsten Momente der religiösen Geschichte Israels. Wir sehen, wie in Israel von Anfang an die geschichtlichen Erlebnisse der Nation mit einer eigentümlichen und einzigartig energischen Interpretation sich verbanden. Wir stehen nicht an, Mose als den geistigen Urheber dieser Interpretation der nationalen Geschichte in religiösem Sinne zu bezeichnen. Mose lehrte Israel, den Anfang seiner Geschichte in einer wunderbaren Heilstat Jahwes erblicken, und diese Heilstat als Motiv für den Glauben an Jahwes immer wieder neues Heilswirken verwerten. So erhält die Geschichte des Volkes einen inneren Zusammenhang und zugleich eine eminente religiöse Bedeutung. Es ist zwecklos darüber zu streiten, ob die äußere Geschichte Israels wirklich so viel merkwürdiger verlaufen ist, als die Geschichte anderer Völker. Bei den Menschen wie bei den Völkern kommt es darauf an, was man aus den Erlebnissen zu machen weiß. Bedeutsam ist die Geschichte Israels geworden durch die einzigartige Interpretation seitens der geistigen Führer des Volks, eine Interpretation, welche dauernd vorhanden gewesen sein muß, und in ihren mannigfachen Formen einen der interessantesten Abschnitte der geistigen Geschichte des alten Orients bildet.

Es ist zweifellos, daß die Errettung Israels am Schilfmeer nicht nur die wunderbare Bestätigung der Sendung Mosis

[1]) Guthe, Geschichte des Volkes Israel, S. 30.

gewesen ist, sondern daß sie für ihn wie für Israel die Grundlage des Glaubens an Jahwes Macht und seine Hilfsbereitschaft für Israel geblieben ist. Die bestimmte Erinnerung an eine derartige Tatsache muß es gewesen sein, was Mose zum Ausharren und zur Durchführung seiner Lebensaufgabe befähigte. Unsere Quellen bestätigen uns, was aus inneren Gründen sich als wahrscheinlich erweist. Sie zeigen, daß man auf die Errettung aus Ägypten immer mit besonderem Nachdruck sich berufen hat. In den Bileamssprüchen, Num. 23, 22; 24, 8, wird dieselbe freilich nur als Erweis der Macht Jahwes, als Bestätigung der Tatsache, daß Jahwe im allgemeinen mit Israel ist, hervorgehoben. Aber wo immer Mose [in JE] fürbittend für Israel eintritt, beruft er sich darauf, daß Jahwe damals angefangen habe, wunderbar mit Israel zu handeln, und daher auch jetzt wieder Gnade üben müsse, obwohl sich das Volk versündigt hat. So z. B. Ex. 32, 11 ff.; Num. 14, 13 ff.; vgl. Dt. 9, 26 ff. Wann diese Formulierung des Motivs entstanden ist, ist von untergeordneter Bedeutung, die Tatsache, daß es vorhanden war, steht fest.

Im übrigen ist es selbstverständlich, daß mehr die Zuversicht zu Jahwes Hilfsbereitschaft im allgemeinen so motiviert wurde, als gerade der Glaube an die Vergebung der Sünden. Gideon wundert sich in der Zeit der Midianiternot darüber, daß von den wunderbaren Taten Jahwes in Ägypten nichts zu merken sei, Ri. 6, 13. Die Philister fürchten sich, weil mit der Lade ein Gott ins Lager der Hebräer gekommen sei, der die Ägypter geschlagen habe, I Sam. 4, 8. David preist Jahwe, weil er sein Volk seit der Errettung aus Ägypten so wunderbar geleitet habe, II Sam. 7, 23 etc. Mit diesen mehr allgemeinen Gefühlen dachte man vor allem an die großen Taten der Vergangenheit zurück. Dennoch aber muß man schon bald Gefallen daran gefunden haben, die Geschichte der Vergangenheit überhaupt so zu erzählen, daß sie als eine Zeit erschien, in welcher Israel immer wieder aufs mannigfaltigste sich versündigte, Jahwe aber trotzdem immer wieder die Sünde vergab und gnädig war, sei es um der Fürbitte Moses oder anderer Männer willen, vor allem aber deswegen, weil er ein-

mal angefangen hatte, mit diesem seinem Volke zu handeln. Israels Geschichte bezeugte den folgenden Generationen, daß Jahwe willens ist, Sünde zu vergeben.

Es ist für unsere Aufgabe von geringerem Interesse, zu bestimmen, in welchen Formen diese geschichtliche Motivierung im einzelnen auftritt, und wann sie nach vorwärts und rückwärts ausgedehnt worden ist. Tatsache ist, daß die Berufung auf den Bund, sei es den am Sinai oder den mit den Vätern, auf die Erwählung Israels, die Berufung auf den Namen, d. h. die Ehre Jahwes bei den andern Völkern u. dgl. durchweg nur andere Formen dieser geschichtlichen Motivierung sind. Jahwe hat angefangen mit seinem Volk besondere Wege zu gehen, er hat einmal feierlich mit demselben einen Bund geschlossen, er hat schon den Vätern Verheißungen gegeben, er hat ehedem seinem Volk seine Sünde vergeben und ihm aus der Not geholfen — es ist im Grunde immer dieselbe Argumentation. Wichtig aber wurde für die Folgezeit, daß diese Betrachtungsweise nicht allmählich sich abschwächte, nicht kritisch aufgelöst, sondern mit allem Nachdruck in die Gegenwart herein fortgesetzt wurde. Dazu gehörte eine nicht geringe religiöse Energie, und daß es in Israel niemals an Männern fehlte, die diese Energie besaßen, ist eben das Wunderbare. Und wie das Volk aus seinen nationalen Erlebnissen, so wußte auch der einzelne Israelit aus seinem persönlichen Geschick Motive für das Vertrauen zu fernerem Gnadenerweis Jahwes zu nehmen, vgl. Gen. 32, 10 ff.; I Sam. 17, 37; vgl. auch Gen. 48, 16 ff.

2. Wenn es nach alledem in Alt-Israel nicht an der geschichtlichen Motivierung der religiösen Überzeugung fehlte, so war dieselbe doch noch nicht eine mühsam beigebrachte Begründung des durch die Weltverhältnisse angefochtenen Glaubens. Man brauchte sich noch nicht zu quälen, Gründe für ein schwer zu glaubendes: dennoch! zu finden. Es fehlte noch jede künstliche Reflexion, jede überlegte Absichtlichkeit bei der Aufzählung der geschichtlichen Motive. Ungehemmt strömten dieselben zu und mehrten sich in der täglichen Erfahrung: daß Jahwe seinem Volke gnädig sei, stand fest, man

erlebte das ja immer wieder. Auch der Vergleich mit dem Ergehen anderer Völker hat noch nichts Reflektiertes, er ist nur eine Form, dem nationalen Stolze Ausdruck zu verschaffen, vgl. Num. 23, 9; Deut. 33, 28. Bei allem Gefühl religiöser Überlegenheit, vgl. Gen. 20, 11, findet sich doch noch keine religiöse Überhebung, keine eigentlich religiöse Feindseligkeit. Und wie man im alten Israel an Jahwes Gnade nicht zweifelte, so auch nicht daran, daß dieselbe auch an sittliche Bedingungen geknüpft sei, daß das Volk Jahwes auch in sittlicher Beziehung dem Willen seines Gottes zu folgen habe. Aber auch dies war selbstverständlich und die Idee, daß Jahwe etwa um der Sünde des Volkes willen Israel ganz und gar verwerfen könne, kam dem gewöhnlichen Israeliten der alten Zeit überhaupt nicht. Man fragte nicht danach, wie weit bei der Entstehung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel das Volk aus freiem Entschlusse sich für Jahwe entschieden habe,[1]) wie weit die Gegenwart durch die Vergangenheit gebunden sei oder nicht u. dgl. Das Verhältnis war da, es war Israels höchster Stolz und Vorzug, lebendig empfand man in ihm Jahwes Gnade. Die Frömmigkeit bestand eben darin, Jahwes Gnade recht deutlich anzuerkennen, mit dem eigenen Tun hinter dem göttlichen zurückzutreten, nach Jahwes Willen zu forschen und

[1]) Daß am Sinai ein feierlicher Akt des Bundesschlusses stattgefunden hat in den Formen, in welchen derartiges bei den semitischen Völkern zu geschehen pflegt, ist, wie mir scheint, eine unbestreitbare geschichtliche Tatsache. Vgl. Giesebrecht, Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes, 1900. Lotz, Der Bund vom Sinai, NKZ XII 561 ff., 631 ff., 859 ff., XIII 181 ff., XIV 128 ff. Über die Form läßt Ex. 24 einiges erschließen. Inhaltlich wird der Bund ohne irgendwelche nähere Reflexion über Bedingungen und Motive festgestellt haben, daß Jahwe der Gott Israels und Israel das Volk Jahwes sei. Damit war (vgl. Guthe, a. a. O. S. 30) für Israel gegeben die Verpflichtung, Jahwe ausschließlich zu verehren, und zwar in den Formen, die Jahwe durch seine Organe, in diesem Falle Mose, kundgab, seine nationalen Angelegenheiteu als religiöse anzusehen, d. h. besonders im Krieg bis zur Aufopferung für Jahwe zu kämpfen, und sich der Rechtsordnung Jahwes zu unterwerfen, seinen irgendwie geoffenbarten Willen (Propheten, Träume, Los etc.) zu vollstrecken. Diese einfachen Tatsachen sind aber genau der geschichtliche Kern dessen, was Ex. 20 ff. berichtet wird.

sich danach richten. Warum sollte dieses Verhältnis aufgelöst werden? „Natürlich“ (und daher unauflösbar) oder „sittlich bedingt“ (und daher auflösbar) waren noch nicht in Gegensatz getreten; doch kann nach dem, was schon die jehovistische Erzählung berichtet, jedenfalls nicht gesagt werden, daß man in Alt-Israel das Verhältnis zwischen Gott und Volk als ein natürlich gewordenes angesehen habe. Man reflektierte nicht über eine andere Möglichkeit, als die, welche Wirklichkeit geworden war, aber man hatte eine sehr lebhafte Empfindung dafür, daß Jahwes freie Gnade Israel zu dem gemacht habe, was es nun ist. Nicht irgend ein Zufall oder natürlicher Prozeß hat Israel zum Volk Jahwes gemacht, ihm das schöne Erbteil Kanaan gegeben, ihm geholfen wider alle seine Feinde; sondern Jahwes Tun, Jahwes Wirken war es, was man in der Geschichte des Volkes zu erkennen sich verpflichtet fühlte.

3. Bei dem vorherrschend nationalen Charakter der alten Religion Israels ist es selbstverständlich, daß das Vertrauen zu der Gnade Jahwes fester und sicherer auftrat, wenn es sich auf das Geschick der ganzen Nation bezog, als wenn es sich um Anliegen des einzelnen handelte. Man hat gesagt, in Alt-Israel hoffte der einzelne wohl auf Jahwe, aber er vertraute nicht eigentlich auf ihn, Smend, Rel.Gesch.[2], S. 103. Daran ist richtig, daß das Vertrauen des einzelnen Israeliten vorwiegend die Form der Hoffnung auf Jahwe hatte; ein Vertrauen als ruhigen, sicheren Besitz, welches, von dem äußeren Ergehen unabhängig, über allen Wechsel des Geschicks hinausgehoben hätte, welches zugleich so wichtig und wertvoll gewesen wäre, daß alles Diesseitige dagegen in ein Nichts verschwand — ein solches Vertrauen kannte der alte Israelit in der Tat nicht. Allein umsomehr verdient beachtet zu werden, wie hoch man schon im alten Israel das vertrauende Hoffen auf Jahwe, mit anderen Worten den Glauben religiös zu werten verstand. Dies zeigt sich vor allem in der Schilderung der Frömmigkeit der Patriarchen, in welcher selbst die Betonung der sittlichen Charakterzüge gegenüber der Hervorhebung dieser religiösen Glaubensstellung zurücktritt. Ohne Zweifel soll Abraham auch als Vorbild der Uneigennützigkeit.

der Gastfreundschaft, Freigebigkeit u. s. w. hingestellt werden, aber vor allem wird doch sein Glaube ihm als Gerechtigkeit angerechnet, Gen. 15, 6. Man mag die betreffende Erzählung und speziell diesen Vers ansetzen, wie man will, unter allen Umständen bleibt die Art und Weise, wie in der ganzen Geschichte Abrahams die Bewährung im Glauben als das Entscheidende hingestellt wird, eine einzigartige Erscheinung. Auf den einzelnen Vers kommt es dabei gar nicht an; er formuliert nur den Grundzug der ganzen Erzählung. Von Abraham wird verlangt, daß er im Vertrauen auf eine göttliche Zusage Gott Gehorsam leiste, daß er ausziehe, geduldig warte, daß er auch die schwerste Probe willig auf sich nehme. Gott versuchte Abraham, und daß Abraham die Probe besteht, daß er der Zusage traut, wird ihm angerechnet wie Betätigung im Willen Gottes, es gereicht ihm dazu, daß Gott ihn als einen anerkennt, der ist, wie er sein soll. Dem Inhalt nach hat dieser Glaube zunächst mit Sünde und Vergebung gar nichts zu tun; er ist vielmehr nur als Vertrauen auf die Realität der göttlichen Zusage in Betracht zu ziehen. Ihn zu weigern, wäre Unrecht, vgl. Num. 14, 11, ihn zeigen, ist Gott wohlgefällig. Daß Mose einmal an der Willigkeit Gottes (nicht an der Macht), seinem Volke zu helfen, zweifelte, strafte Gott bei ihm damit, daß er das hl. Land nicht betreten durfte, Num. 20, 1–13; Deut. 1, 37; 3, 23–29.[1]) Auch aus der Geschichte Gideons ist zu erkennen, daß die Verweigerung des Glaubens

[1]) Die Schuld Moses (s. a. Cornill, ZAW 1891, S. 26 ff.) liegt nicht darin, daß er mit dem Stabe schlägt, statt mit dem Felsen zu reden; sie muß in der Frage: Höret ihr Widerspenstigen, werden wir aus diesem Felsen Wasser für euch hervorgehen lassen? liegen. Bei dieser Frage zweifelt er nicht daran, daß Jahwe solches tun könne, sondern ist geneigt, anzunehmen, daß Jahwe es nicht mehr tun wolle. Im Unmut über das Murren des Volkes findet er es natürlich, daß Gott auch ungeduldig geworden sei, ja er wünscht es fast. Während er sonst stets für das Volk eintritt, wankt er hier und verleugnet einen Augenblick seine Mittlerstellung. Unglaube (v. 12) war das, weil er an Gottes Heilsbereitschaft zweifelte und ein „nicht heiligen" (ibd.) Gottes insofern, als das Volk auf diese Weise zu ähnlichen Vorstellungen von Jahwe geführt wurde. „Heilig" ist auch hier so viel wie göttlich im allgemeinen, nicht aber nach der Seite der Macht, sondern der immer wieder sich erbarmen-

als ein Unrecht empfunden wurde; nur ausnahmsweise läßt sich Gott so herab, daß er sich zweimal auf die Probe stellen läßt, Ri. 6, 36 ff. Nun ist es selbstverständlich, daß die Verweigerung des Zutrauens als eine Beleidigung Gottes angesehen wird; ebenso setzt jedes Gebet den Glauben an Gottes Macht und Hilfsbereitschaft voraus; aber durchaus nicht selbstverständlich ist es, in dem Glauben positiv eine wertvolle sittliche Leistung zu sehen, ja vollends dieselbe über alles andere hinauszuheben, so daß sie der eigentliche Grund der „Gerechtigkeit“, d. h. des Gott wohlgefälligen Gesamtstandes des Menschen wird. Gott will, daß man seine Zusagen sich als Wirklichkeiten, als etwas Festes gelten lasse, und daß das Leben des einzelnen wie des Volkes sich von diesem Gesichtspunkt aus regle.

Solche Überzeugungen sind nur in einem Volke möglich, welches beherrscht ist von der Gewißheit, daß Gott seine Zusagen unter allen Umständen wahr macht. Es muß entsprechendes erlebt haben, daß ihm dies nicht allmählich unsicher geworden, sondern gewiß geblieben ist; es muß Persönlichkeiten in sich gefunden haben, in denen diese Überzeugungen alles beherrschten. Mose war eine solche Persönlichkeit. Seit seinem Wirken und seit dem, was Israel unter ihm erlebt hatte, traute es Jahwe nicht bloß alle Hilfe zu, sondern spürte auch etwas davon, daß eben in diesem Zutrauen die Gewähr der künftigen Hilfe liege. Israel lebte daher von Anfang an in der Überzeugung, daß ihm eine Zukunft bevorstehe, in der Jahwe Großes tun werde. Es glaubte an sich, d. h. an seine Zukunft; wie der einzelne, so leben die Völker von ihrer Zukunft, sie hören auf, etwas zu leisten, wenn sie dieselbe fahren lassen. Die Vergangenheit, die bisherige Erfahrung wirkte diesen Glauben. Klarer als andere Völker hat Israel erkannt, daß in diesem Glauben seine Kraft beschlossen liege, und daher ist er auch eine Forderung seines Gottes. Auf Grund der Geschichte und ihrer Interpretation

den Gnade. Gerade Mose durfte daran das Volk nicht zweifeln lassen. — Deut. 1, 37 dürfte einfach den Bericht von JE als bekannt voraussetzen, nicht aber eine abweichende Auffassung wiedergeben.

wird der Glaube, daß Jahwe weitere Heilstaten tun werde, nicht nur geboren, sondern immer neu gefordert.

Es dauerte noch lange Zeit, bis aus diesem Glauben an die Realität der göttlichen Heilszusagen der Glaube an die sündenvergebende Gnade Gottes als das wichtigste, ja eigentlich zentrale religiöse Erlebnis in seiner Selbständigkeit sich heraushob. Im religiösen Leben Israels lag beides noch eng verbunden ineinander. Aber sittliche Ideen hatten in der Religion schon Alt-Israels eine solche Bedeutung erlangt, daß auch die Anschauungen von Sünde und Gnade immer mehr sich vertiefen und verinnerlichen konnten. Daß es dazu kam, ist vor anderen ein Werk der Propheten.

4. Nach alledem kann keine vorurteilsfreie Beurteilung darüber im Zweifel sein, daß es völlig unberechtigt ist, die eigentümlichen Erscheinungen der israelitischen Religionsgeschichte als Entlehnungen aus dem babylonischen Kulturkreise zu betrachten. Man muß die babylonische Religion stark idealisieren, die alt-israelitische stark heruntersetzen, um die Höhenlage beider sich gegenseitig anzunähern. Ganz abgesehen von der Frage nach der ethischen Höhenlage beider Religionen — vor allem ist der Charakter des religiösen Lebens auf beiden Gebieten völlig verschieden. Die nationale Volksreligion Israels in ihrer Ursprünglichkeit ist von der hoch entwickelten, durch Priesterweisheit fortgebildeten, babylonischen Kulturreligion so verschieden, wie nur möglich. Das zeigt sich auch in der Auffassung von Sünde und Gnade. Was sich Gemeinsames findet, gehört teils in das Gebiet, auf dem alle menschlichen Religionen miteinander verwandt sind, teils gehört es zu dem gemeinsamen Besitz aller semitischen Völker. Was darüber hinausgeht, läßt schon für die ersten Anfänge erkennen, daß in Israel sich die Anschauungen in eigentümlicher Weise entfalten und weiterbilden werden, weil der Ausgangspunkt ein völlig anderer ist. Gerade hier ist die Differenz am bedeutsamsten, während später ja freilich vielfach auch in religiöser Hinsicht Berührungen zwischen Israel und Babylonien stattgefunden haben. Aber Israel hat schließlich doch die übermächtige Kultur Babyloniens auf religiösem

Gebiet wenigstens von sich fernzuhalten und auszuscheiden gewußt. So unvollkommen auch in vieler Hinsicht die Anschauungen Alt-Israels gewesen sein mögen, in ihrer ursprünglichen Kraft hatten sie eine Geschichte vor sich, während die babylonischen mit ihrer tiefgehenden Reflexion ihre Geschichte hinter sich haben. Und dabei sind sie erstarrt und abgestorben, ehe sie eine Grenze überschritten hatten, über welche Israels geistige Führer schon am Anfang weit hinausgekommen waren. Man verschließt sich, möchten wir zusammenfassend sagen, das Verständnis der israelitischen Religionsgeschichte, wenn man sie als Abzweigung der babylonischen betrachtet.

II. Teil.

Die Zeit der grossen Propheten.

Vorbemerkung.

Seit es überhaupt eine geschichtliche Betrachtung der israelitischen Religion gibt, ist über religiöse Stellung und Bedeutung der prophetischen Anschauungen viel und vielerlei geschrieben worden. Während sich bis vor kurzem das Interesse vor allem auf den Gottesbegriff konzentrierte, ist in den letzten Jahren auch das sonstige Gebiet religiöser Anschauungen immer eingehender untersucht worden. Man kann wohl sagen, daß zurzeit über die meisten wesentlichen Punkte Einheit erzielt ist, so viele Verschiedenheiten im einzelnen noch bestehen mögen. Der Inhalt der prophetischen Schriften ist aber so reich und tief, daß eine eingehende Untersuchung immer noch Neues zutage fördern kann. Selbstverständlich muß sie sich auf der bisherigen wissenschaftlichen Arbeit aufbauen: allein die Individualität der einzelnen Propheten, ihr Verhältnis zu den populären Anschauungen ihrer Zeit, ihre Wirkung auf die folgenden Generationen, die Frage, worin sie das eigentliche Wesen der Sünde sahen, wie sie zu dieser Anschauung kommen, die Untersuchung, wie das Wirken der göttlichen Gnade von ihnen gefaßt und motiviert wurde, seit wann von ihnen ein messianisches Heil erhofft wurde, wie sich ihnen die betreffenden Anschauungen im Laufe der Zeit umgestalteten, u. s. w. — diese und eine Menge ähnlicher Probleme bieten noch Raum für mannigfaltig verschiedene

Auffassungen. Wo aber Sünde und Gnade so im Mittelpunkte des ganzen Denkens stehen, wie bei den Propheten, da ist es unvermeidlich, daß die Darstellung die Gesamtanschauung, aus welcher heraus die Auffassung dieser beiden wichtigen religiösen Erlebnisse allein verständlich ist, eingehend berücksichtigen muß. Besonders aber wird darauf zu achten sein, wie die Propheten die bisherige Anschauung teils kritisch ablehnen, teils positiv weiterbilden, und dadurch eine Zukunft vorbereiten, welche ihrerseits wiederum zwar sich ganz von den Propheten abhängig weiß, aber doch nur zum geringsten Teil die religiöse Überzeugung der Propheten sich innerlich anzueignen gewußt hat.

VII. Kapitel.

Die Auffassung der Sünde bei den Propheten der assyrischen Periode.

A. Die religiöse Seite der Auffassung.

1. Wo immer die Propheten in ihren Schriften sich mit der Sünde ihres Volkes beschäftigen, sprechen sie nicht als solche, die etwas Neues zu sagen haben, sondern appellieren an das allgemein anerkannte und zu Recht bestehende sittliche Urteil. Neues wissen sie zu sagen über die Taten, die Jahwe in Zukunft an seinem Volke tun wird, aber die Forderungen, die sie im Namen Jahwes stellen, erscheinen ihnen nicht als etwas Neues, sondern nur als die selbstverständliche Konsequenz des allgemein Anerkannten. Allein indem sie mit Schärfe und Klarheit das vertreten, was sich zu verlieren und zu verdunkeln begonnen hatte, wird unvermerkt dieses selbst etwas anderes. So pflegt es ja zumeist bei der Entstehung neuer geistiger Erscheinungen zuzugehen. Aus dem bereits Vorhandenen tritt eine Seite, den augenblicklichen Verhältnissen entsprechend, besonders hervor, gerät dadurch in Gegensatz mit den umliegenden, bisher eng damit verknüpften Ideen, scheidet sie aus oder gestaltet sie um, und wird in

diesem Kampf selbst wieder nach Inhalt und Form entscheidend beeinflußt.[1])

Die Forderung ausschließlicher Verehrung Jahwes hat von Anfang an in Israel bestanden. Fremden Göttern zu dienen galt stets als ein Unrecht. Man verflucht die, welche einen Israeliten vom Lande Jahwes vertreiben, denn das ist so viel wie zu ihm sagen: Fort! Verehre andere Götter! I Sam. 26, 19. Wenn Salomo moabitischen und ammonitischen Göttern bei Jerusalem Opferhöhen errichtete, so mußten die strengen Verehrer Jahwes daran notwendig Anstoß nehmen. Gleichwohl riefen diese Maßregeln Salomos keinerlei tiefere Erschütterung im Volke hervor. Als aber der Dienst des tyrischen Baal durch Isebel und Ahab im Nordreich offizielle Geltung bekommen sollte, mußte sich zeigen, nach welcher Richtung hin Israel weiter sich entwickeln werde. Elias und Elisas Kampf für die ausschließliche Geltung Jahwes in Israel führte nicht bloß zu dem praktischen Ergebnis, daß der tyrische Baal wirklich ausgerottet wurde, sondern führte auch die Gottesanschauung Israels selbst einen Schritt weiter. Denn im Kampf gegen Baal vertritt Elia nicht bloß das Recht Jahwes auf Israel, sondern er spricht auch, durch den Gegensatz vorwärts gedrängt, mit einer ganz anderen Energie, als es bisher nötig gewesen war, von Jahwes einzigartiger Gottheit. Der Spott über Baal, I Kg. 18, 27 ff., zeigt, daß ihm Baal keineswegs etwa eine Gottheit ist, die in ihrem Gebiet Jahwe gleichberechtigt wäre.[2]) Jahwe ist Gott, Baal ein nichtiger

[1]) Es ist wohl nicht nötig, hier näher auszuführen, daß mit dieser Auffassung die göttliche Offenbarung nicht eliminiert, sondern gerade konstatiert wird. Diese menschlich-psychologischen Vorgänge sind die Form und das Mittel göttlicher Offenbarung; ihre Gründe und Anlässe göttlich gewirkt; ihre Wirkungen und Äußerungen, mündliche und schriftliche, sind menschlich und göttlich zugleich.

[2]) So Cornill, Prophetismus, S. 31, neuerdings u. a. auch Meinhold, Der hl. Rest, S. 25, 28 ff. Meinholds eingehende Darlegungen verdienen natürlich eine eingehendere Berücksichtigung, als hier möglich ist. Dem, was er über die Idee des Restes bei Elia resp. in der Eliaquelle sagt, ist beizustimmen, andererseits aber wird m. E. doch festzuhalten sein, daß unter dem Einfluß des Gegensatzes gegen den tyrischen Baal die überragende Gottheit Jahwes lebendiger ins Bewußtsein trat als bisher.

Götze. Aber um von dieser vielbehandelten Frage abzusehen: für unsere Aufgabe ergibt sich, daß, seitdem das Bewußtsein des Gegensatzes erwacht war, die Forderung, Jahwe allein zu verehren, notwendig mit ganz anderem Nachdruck auftrat als bisher. Elia eifert um Jahwe, I Kg. 19, (10) 14. Dieser „Eifer" ist das Kennzeichen des rechten Verehrers Jahwes, II Kg. 10, 16. Einen fremden Gott wie den Baal von Ekron zu fragen, ist ein Unrecht, das Jahwe mit dem Tod ahndet, II Kg. 1, 4. Ohne den Protest Elias und der Prophetenpartei wäre Israel denselben Weg in seiner religiösen Geschichte gegangen wie die andern Völker, wo überall mit den wachsenden politischen und kommerziellen Beziehungen auch eine Annahme fremder Gottheiten neben dem einen oder den schon vorhandenen mehreren Stammesgottheiten stattgefunden hat.

Der tyrische Baal verschwand, der Versuch, in Israel direkt den Götzendienst von oben her einzuführen, wurde zurückgedrängt, jedoch nur um einige Generationen später um so mannigfaltiger wieder hervorzutreten. Aber um so schärfer wurde auch die Opposition. Die Verehrung fremder Götter wird immer nachdrücklicher zur allerschwersten Sünde gestempelt; sie wird schließlich geradezu die Sünde schlechthin. Wir können die Stufen dieses Prozesses teilweise noch erkennen.

Ob Amos überhaupt bei seinen Zeitgenossen Götzendienst zu tadeln hatte, ist bekanntlich noch immer strittig. Kap. 2, 4 ist von „Lügen", d. h. von Götzenbildern die Rede, welche Juda irregeführt haben (siehe neuerdings wieder Boehmer, StKr. 1903, S. 38 Anm. 1); allein diese Stelle wird von vielen dem ursprünglichen Text des Amos abgesprochen. Ebenso verhält es sich mit 5, 26. Will man den letzteren, immerhin sehr eigentümlichen Vers halten, so kommt es vor allem darauf an, wie das Tempus in dem Hauptverbum zu fassen ist, und auf welche Zeit sich die Aussage desselben bezieht. Grammatisch möglich wäre vor allem die futurische Fassung: „so sollt ihr denn nehmen eure Bilder" etc. Doch ist dagegen mit Recht eingewendet worden, daß die Götterbilder in der Regel nicht von den Gefangenen, sondern von den Siegern weggeschleppt werden; auch heißt נשא „wegtragen", vgl. I Sam. 17, 34, nur im Sinne von auferre, wie es eben für die Sieger paßte, nicht aber als Beschreibung des Tuns der Besiegten. Möglich wäre sodann die perfektische Fassung als Aussage: vielmehr habt ihr in der Wüstenzeit (statt zu opfern etc.) die Bilder etc. getragen. Allein dagegen spricht

1. daß assyrischer Gestirndienst in der Wüstenzeit kaum denkbar ist; 2. daß man nicht einsieht, warum jetzt Israel bestraft werden soll für Dinge, die es in der Wüstenzeit getan hat. Was man erwartet, ist ein Vorwurf, der die Gegenwart trifft. Daher wird (unter obiger Voraussetzung) nur der Ausweg möglich sein, in v. 26 eine auf die Vergangenheit bezügliche rhetorische Frage zu sehen, die implicite ein Urteil über die Gegenwart enthält: „Habt ihr auch mir Opfer etc. dargebracht in der Wüste vierzig Jahre, und (dabei), wie nach eurem jetzigen Tun zu erwarten wäre, den Sakkut (euren König) und Kewan, eure Götzenbilder, die ihr euch gemacht habt, (einher)getragen?" Man könnte meinen, damals sei nicht die Lade Jahwes, sondern assyrische Götterbilder seien getragen worden. Amos würde danach tadeln, 1. daß das Volk, statt Recht zu üben, vielmehr seine kultischen Leistungen steigere, und 2. daß es mit dem Dienste Jahwes den Dienst assyrischer Götter verbinde. Daß letzteres damals schlechterdings nicht möglich gewesen wäre, wird sich schwer erweisen lassen. Als Strafe für diesen Dienst würde dann sofort v. 27 die Ankündigung folgen, daß Israel in das Land, aus dem dieser Götzendienst stamme, weggeführt werden solle. Vgl. Hoffmann, ZAW 1883, S. 112; Dillmann-Kittel, Altt. Theol. S. 56; Hommel, Altisrael. Überlieferung etc. S. 15; Riedel, Altt. Unterss. S. 55, und in meiner Abh. über Babyl. Kultur und biblische Religion S. 47 f. Ich gebe jedoch zu, daß die angeführte Erklärung mir selbst je länger je zweifelhafter geworden ist. Es erscheint auch mir jetzt als das Wahrscheinlichere, daß wir in unserm Vers eine aus II Kg. 17,30 geschlossene oder doch darauf sich aufbauende Anmerkung eines Späteren vor uns haben, der die Erwähnung des nach seiner Meinung in Nordisrael immer üblich gewesenen Synkretismus vermißte. Vgl. neben Wellhausen, Nowack etc. neuerdings Meinhold, Studien I S. 35 Anm. 3 und Marti im K. Handkomm. z. St. S. 197. Jedenfalls ist es bei der Schwierigkeit und Dunkelheit der Stelle nicht möglich, weitergehende Folgerungen daraus zu ziehen. Und es läßt sich nach dem Gesamteindruck, den das Werk des Amos hervorruft, die Tatsache nicht bestreiten, daß der Götzendienst damals für Israel nicht die schlimmste Gefahr bedeutet haben kann: sonst müßte Amos anders reden.

Hosea kämpft nicht sowohl gegen die Verehrung ausländischer Gottheiten, als gegen den Götzendienst, in welchen damals die Verehrung Jahwes an den verschiedenen Heiligtümern des Nordreichs ausgeartet war. Es ist zweifelhaft, ob bei den „andern Göttern" 3,1, bei den „Götzen" 4,17, 14,9, ob bei dem „Wandel hinter dem Nichts" 5,11 (lies: שׁוא) bloß an den Jahwe-Baaldienst gedacht ist. Für Hosea fiel eben dieser Dienst völlig unter den Begriff Götzendienst. In Juda hatte schon König Asa seine Mutter von der Würde einer

„Herrin" entsetzt, weil sie der Aschera ein Schandbild gefertigt hatte, I Kg. 15, 13. Athaljas Versuch, den tyrischen Baal in Jerusalem einzuführen, nahm ein schnelles Ende. Wie weit Ahas als assyrischer Vasall den Göttern seines Lehnsherrn Verehrung erweisen mußte, ist nicht zu bestimmen. Wirklich eingeführt wurde jedoch assyrischer Götzendienst damals noch nicht. Vielleicht unter dem Einfluß Jesaias beseitigte Hiskia die eherne Schlange, welcher das Volk bis dahin geopfert hatte, II Kg. 18, 4. Dagegen drang wirklicher Götzendienst, und zwar assyrischer, in Menge ein unter Manasse. Das Volk stand dem Treiben des Hofes und den neuen Einrichtungen im Tempel teils apathisch gegenüber, teils ging es mit Willen darauf ein. Der Dienst der Himmelskönigin (Istar als Venusstern) wurde in Jerusalem geradezu populär; vgl. Jer. 7, 18; 44, 18 f. Demgegenüber verschärften die von den Propheten beeinflußten Kreise ihr Urteil über den Götzendienst. Der Götzendienst Manasses wird späterhin als die entscheidende Ursache des Untergangs Judas angesehen. Alles andere hätte Jahwe noch vergeben, das aber wollte er nicht verzeihen; vgl. II Kg. 21, 10–15; 23, 26; 24, 3 ff.; Jer. 15, 4. Dieses Urteil der prophetischen Richtung in Juda behielt schließlich Recht. Es fand seinen schärfsten und entschiedensten Ausdruck im Deuteronomium. Während im Bundesbuch der Götzendienst mit einem kurzen strengen Verbot abgemacht wird, Ex. 22, 19 (abgesehen von Ex. 20, 3), finden wir im Deuteronomium ausführliche Warnungen, eingehende Verbote, schreckliche Flüche und genau festgestellte Strafen; vgl. Deut. 6; 11; 13; 17, 2 ff.; c. 28 ff. Die Anschauungen der Folgezeit waren von dem Urteil beherrscht, welches das Deuteronomium über den Dienst fremder Götter fällt. Er ist die schwerste Sünde, die sich denken läßt. Niemals wird Jahwe sich darauf einlassen, sie zu vergeben, Deut. 29, 19.

2. Mit der Polemik gegen den Götzendienst verband sich eine immer entschiedenere Polemik gegen die Verehrung Jahwes im Bilde. Bisher hatte man in dieser Hinsicht viel geduldet, wiewohl gewisse Formen von bildlicher Darstellung Gottes, wie die gegossenen Bilder z. B., von Anfang an, ja

gerade am Anfang, als kanaanitisch verworfen wurden, vgl. Ex. 34, 17. Allein mit der Zeit wurde man in dieser Beziehung nachsichtiger. Jerobeam erhob den Stier-Jahwedienst zum offiziellen Kult des Nordreichs. Daß manche Kreise des Volks daran Anstoß nahmen, geht unter anderem auch aus Ex. 32 hervor. Aber die Opposition scheint zeitweilig ganz zurückgetreten zu sein. Zur Zeit Hoseas gab es geschnitzte (Hos. 11, 2), goldene und silberne Bilder der Baale, es sollten wohl Bilder Jahwes sein, in Menge. Aus dem Gold und Silber, das Jahwe seinem Volk geschenkt, machte Israel Bilder des Baal, Hos. 2, 10; 8, 4; opfernde Menschen küßten Kälber, 13, 2. Abscheulich war der Stierdienst Samarias, 8, 5. Vielleicht ist auch Am. 8, 14 mit der „Verschuldung Samariens" der Stierdienst gemeint; doch ist auch hier der Text sehr zweifelhaft, vgl. unter anderen Nowack und Marti z. St., außerdem Meinhold a. a. O., S. 36, Anm. 1. Zur Zeit Jesaias war Juda voll von Götzenbildern, Jes. 2, 8. 18. 20; 30, 22; 31, 7. Es brauchen nicht Bilder fremder Götter gewesen zu sein; auch als Bilder Jahwes sind sie für Jesaia אלילים. Denn die Gottesbilder waren für ihre Verehrer mehr als bloßes Symbol. Man hatte in ihnen, wie aus ihrer Behandlung hervorgeht, die Gottheit realiter gegenwärtig. Damit aber sind sie „Götzen", für Jesaia „Nichtse", denn Jahwe ist kein heiliger Gegenstand, sondern überweltliche Persönlichkeit. Es ist nicht unmöglich, daß das Volk auch in der Verehrung der ehernen Schlange, II Kg. 18, 4, Jahwe zu dienen glaubte.[1]) Für die Propheten bedeutete die Verehrung Jahwes im Bilde nichts geringeres, als die Verleugnung Jahwes, des Gottes Israels. Und mit Recht. Denn

[1]) Die Annahme scheint mir nicht so fest begründet zu sein, als die Sicherheit erwarten ließe, mit der sie heutzutage auftritt. Die Schlange gilt zwar bei vielen Völkern als ein heiliges Tier, aber ihre „Heiligkeit" ist ganz anderer Art als z. B. die des Rindes bei Völkern, die von Viehzucht leben. In Israel ist die Schlange „unreines" Tier, sie ist Typus eines von Jahwe verfluchten Geschöpfes (Gen. 3). Vollends verfehlt ist es, hier den Totemismus zur Erklärung beizuziehen. In der Auflösung der ausgehenden Königszeit war freilich selbst die Verehrung Jahwes unter dem Bilde der Schlange nichts Unmögliches. Aber mit dem Gott Israels hatte dieser Jahwe schlechthin nichts mehr gemeinsam.

diese Bilder zogen Jahwe in das Gebiet des Natürlichen, ja Untermenschlichen herab, sie verdeckten sein wahres Wesen und Wirken. Darum fallen Götzendienst und Jahwebilder, an sich zwei ganz verschiedene Dinge, bald gänzlich in eins zusammen. Auch hier drang die Anschauung der Propheten schließlich durch, wenn auch mit starker Verkennung ihres ursprünglichen Sinnes.

Die Warnung vor jeglicher Art von Bilderdienst nimmt z. B. in den Einleitungs- und Schlußkapiteln des Deuteronomiums einen großen Raum ein, vgl. 4, 16 ff. 23, — weil Israel am Horeb keine Gestalt Gottes gesehen hat, darf es auch keinerlei Abbild menschlicher oder tierischer Gestalt anfertigen, um sich davor niederzuwerfen —, unmittelbar darauf folgt die Warnung vor Götzendienst, v. 19. Zur Strafe für den Bilderdienst in der Heimat wird Israel in der Verbannung stummen Götzen aus Holz und Stein dienen müssen, 4, 28; 28, 36. 64. Das eine ist so verwerflich wie das andere, vgl. 7, 25 mit 27, 15; jedes Bild ist ein Götze. Dies blieb in der Tat die Anschauung des Judentums, welche sich in der spezifisch rabbinischen Einteilung des Dekalogs auch äußerlich gegen den klaren Textbestand durchgesetzt hat. Ihr gilt wie bekannt Ex. 20, 3—6 (Verbot der Verehrung anderer Götter und Bilderverbot) als ein zusammengehöriges (zweites) Gebot; vgl. Lotz, PRE^{3}, IV, 561, 6—16. Daß man ehedem in den Bildern Jahwe verehrte, trat trotz Ex. 32, 4; I Kg. 12, 28 nicht mehr deutlich ins Bewußtsein; vgl. I Kg. 14, 9; II Kg. 17, 16. Die „Kälber" in Bethel und Dan sind die „Sünde Jerobeams", welche bei jedem israelitischen König erwähnt wird, und welche am Untergang des Nordreichs schuld ist; sie sind „andere Götter".

3. Die vielen Gottesbilder in Israel gehörten mit zu den Errungenschaften, welche unter dem Einfluß der kanaanitischen Kultur allmählich heimisch geworden waren. Dieselbe hatte auch in anderen Beziehungen die Gottesverehrung Israels bestimmt und ihren Charakter gegenüber der Vergangenheit geändert. Die Propheten aber machten sich in ganz anderer, viel tieferer Weise als Rechabiten und Nasiräer zu Sprechern der Stimmung, welche seit der Annahme der kanaanitischen

Kultur allmählich aufgekommen war. Unter ihrem Einfluß wurde auch der Jahwe-Baaldienst, der den offiziellen Jahwe-Kult der Zeit darstellte, allmählich zum „Götzendienst“ gestempelt. Der Prophet, dessen Anschauungen und Terminologie die Folgezeit hier am nachhaltigsten bestimmt haben, ist Hosea.

Hosea sieht in Israel nichts als Abfall von Jahwe. Denn der Jahwe, welchem Ephraim auf seinen vielen Opferhöhen Verehrung erweist, hat mit dem wirklichen Gott Israels gar nichts gemein. Er ist von ihm so verschieden, wie ehebrecherische Buhlen von dem rechtmäßigen Eheherrn. Auf dieses Bild wurde Hosea, wie bekannt, geführt durch die Erlebnisse seines Ehestandes. Indem ihm der Schmerz ehelicher Untreue von seinem Weibe angetan wurde, fand er den ihm eigentümlichen Ausdruck für den Schmerz Gottes über das Verhalten seines Volkes Israel. Hosea hat dasselbe ohne Zweifel lange beobachtet: und vielleicht darf aus dem Namen seines ältesten Sohnes schließen, daß seine Gerichtsdrohung unabhängig von seinen ehelichen Erlebnissen entstanden ist, vgl. Wellhausen, Kl. Proph.[3] 108; Procksch, a. a. O. 14, Anm. 5. Jedenfalls aber ruhen die eigentümlichen Inhalte der Prophetie Hoseas vor allem auf der Deutung und Verwendung dieser persönlichen Erfahrungen. Nun ward ihm mit einem Male die Fähigkeit als ein Prophet zu reden: kein Wunder, wenn ihm seine Eheschließung selbst als göttlicher Befehl erschien. Dies setzt voraus, daß Hosea nicht nur eine besonders innige und tiefe Liebe zu seinem Weibe gehabt haben muß, wodurch ihm ihre Untreue besonders schwer wurde, vor allem muß er ein besonders lebendiges Gefühl dafür gehabt haben, daß Gott eine wirklich und wahrhaft empfindende Persönlichkeit ist. Er scheut auch vor keinem Bild und keinem Ausdruck zurück, um die Lebendigkeit der Empfindung Gottes zu beschreiben. Alles erhält eine eigentümlich persönliche Zuspitzung und wird damit auch inhaltlich vertieft.

Hosea beginnt sein Buch mit dem Vorwurf der Hurerei. Nach Hurenart ist das Land Jahwe untreu geworden, 1,2. Derselbe Vorwurf durchzieht das ganze übrige Buch, vgl. 2,4.7 ps.;

4, 12. 15. 18; 5, 3. 4. 7; 6, 10; 11, 7 etc. Die Fremden, denen Israel nachläuft, sind die Baale. Obwohl das Volk in ihnen Jahwe zu verehren glaubte, — Jahwe konnte auch als baal angerufen werden, vgl. Hos. 2, 18 — so war Hosea doch im Recht, wenn er sie als andere Götter bezeichnet, 3, 1. Denn diese Jahwes waren zu Naturgottheiten geworden; ihr Dienst eine Verehrung der Naturkraft, während der wirkliche Jahwe der Gott der Nation und ihrer Geschichte war. Aber für Hosea ist der Ausdruck „Hurerei" nicht, wie später immer mehr, ein bloßer terminus technicus für Abgötterei, sondern umfaßt viel mehr. Es spricht sich darin der ganze Abscheu über Israel aus, das so viele Güte von Jahwe erfahren und sich nun doch ganz und gar von seinem Gotte losgesagt hat. Das Recht der Betrachtungsweise Hoseas lag in der Tat darin, daß das Israel seiner Tage sich von der Linie seiner Geschichte entfernt hatte. Er spricht von der Sünde seines Volks wie von der eines einzelnen Menschen, in Ausdrücken, welche mitunter für ein Kollektivum kaum mehr anwendbar sind. Juristische Gesichtspunkte und dementsprechende Bilder treten nur sehr wenig hervor: es handelt sich nicht um Recht, sondern um persönliche Zuneigung und Abneigung, um Liebe und Haß. Israel ist für Jahwe nicht bloß Eigentum, an welches er rechtmäßige Ansprüche hat: er will Gegenliebe für seine Liebe. Die Sünde Israels ist nach Hosea im Grunde die Undankbarkeit. Es hat vergessen, was Jahwe ihm erwiesen hat, vgl. Hos. 2, 10 ff. Damit ist der Abfall zu anderen Gottheiten von selbst da, 2, 10. 14; vgl. 11, 1 f.; 13, 6 [auch Röm. 1, 18 ff.]. Israel hat, eben weil es ihm so gut ging, über den Gaben den Geber vergessen, 2, 15; 13, 6. Es will nichts mehr von Jahwe wissen, 5, 4, und hat ihn verlassen, 4, 10. Es kümmert sich nichts mehr um ihn, 4, 1, hört nicht auf ihn, 9, 17, und irrt fern von ihm umher, 7, 13. Es ist ihm untreu geworden, 5, 7; 6, 7, und hat sich wider Jahwe empört, 7, 13; 8, 1. Alle diese Ausdrücke sind später zu unendlichen Malen wiederholt worden, bei den Propheten in ursprünglicher Kraft, allmählich mehr und mehr als stereotype Formeln. Jesaia setzt am Eingang seines Buches an Stelle des Bildes von dem

ehelichen Verhältnis zwischen Jahwe und Israel das eines Vaters zu seinen Kindern. Jahwe hat sie großgezogen und emporgebracht, sie aber empören sich wider ihn, Jes. 1, 2. 28, sie verlassen ihn, Jes. 1, 4 u. s. w., vgl. Mi. 1, 5; 3, 8. Jerusalem ist eine hurerische Stadt geworden, Jes. 1, 21; vgl. Mi. 1, 7. In dieser Weise tönt es durch die ganze prophetische und nachprophetische Literatur fort.

Neben der Undankbarkeit findet Hosea die Sünde seines Volks in einer unbegreiflichen *inneren Abneigung* Israels gegen Jahwe. Es ist ein Volk, das im Grunde seines Herzens gegen Gott ankämpft, durch und durch widerspenstig ist. Es beantwortet Jahwes Liebeswerben mit Haß und Feindschaft; andere Stimmungen sind so flüchtig wie Gewölk am Morgen und der Tau vor der Sonne, Hos. 6, 4. Wie eine widerspenstige Kuh schlägt es aus gegen ihn, 4, 16, bricht seinen Bund, 6, 7, übersieht sein Gebot, 8, 11, widerstrebt seiner Leitung durch die Propheten, Hos. 9, 8; 12, 11. 14 f. (dasselbe schon bei Amos 2, 12; 7, 10 ff.), reizt Jahwe zu bitterem Ärger, Hos. 12, 15. Sein Rufen zu Jahwe kommt nicht von Herzen, sondern ist nur Heuchelei, 7, 14; vielmehr redet es Lügen und Falschheit gegen seinen Gott, 7, 13; 12, 1. Es war nicht verdrießliche Schwarzseherei, wenn Hosea so scharf urteilte. Vielmehr sah er hindurch auf den Grund, und erkannte hinter dem scheinbaren Eifer in der Verehrung Jahwes, die *innere Feindschaft* gegen Jahwe, die sich von seinem Willen emanzipieren wollte. Er hat ein tiefes Verständnis für die Abgründe im Herzen des Menschen, für das *unerklärlich Böse*, das nun einmal in ihm wirklich vorhanden ist. Es war ihm unbegreiflich, wie Israel sich so zu seinem Gott stellen konnte; das Volk schien wie von einem bösen Geiste getrieben, dessen Macht es sich nicht erwehren konnte; vgl. 4, 12; 5, 4; 11, 7. Auch die Worte von der Widerspenstigkeit Israels sind nach Hosea oft noch wiederholt worden, teils in direkter Abhängigkeit von ihm, so bei Jeremia und Ezechiel, teils aus dem nämlichen Eindruck heraus, wie ihn Hosea empfangen hat, vgl. Jes. 3, 8; 1, 5. 20. 23; 28, 10 ff.; 30, 9. 10; Micha 2, 6. 8; allein selten empfindet man so unmittelbar das tiefste Grauen mit

dem tiefsten Schmerz über die Sünde des Volkes verbunden wie bei Hosea. Jahwe leidet unter der Sünde seines Volks die Schmerzen zurückgewiesener Liebe. Daß die Sünde der Menschen Gott Kummer und Schmerz bereitet, hat Hosea mit einer Klarheit und Innerlichkeit empfunden, die auf dem Hintergrund der semitischen religiösen Grundanschauungen geradezu einzigartig erscheint.[1])

4. Abermals von einer anderen Seite faßt der Prophet Jesaia die Sünde seines Volkes auf. Wir finden bei ihm zwar alle die Gesichtspunkte wieder, welche uns bisher begegnet sind; sie sind mitunter in anderen Formen und mannigfaltigeren Bildern zur Darstellung gebracht, aber es entspricht dem eigentümlichen Charakter seiner Berufung, daß er das Unrecht seines Volkes vor anderem in der Verachtung und Verkennung der überweltlichen Majestät seines Gottes sieht. Jesaia sah Jahwe in seiner Herrlichkeit, auf einem erhabenen Thron, als König, vor dem das dreimal heilig der Seraphim erschallt, c. 6. Der Gegensatz, der sich gegen ihn richtet, ist einesteils die Anmaßung und der Hochmut, anderenteils der Unglaube seines Volkes. Juda ist in vollem Aufruhr, in offener Empörung gegen seinen Gott, so gleich Jes. 1, 2 (פשע term. techn., vgl. II Kg. 1, 1). Eine der ältesten Strafreden Jesaias, wenn nicht die älteste, faßt die verschiedensten Dinge, über welche der Prophet zu klagen hat, unter dem einen Gesichtspunkt zusammen: menschlicher Hochmut und göttliche Erhabenheit; 2, 6–22. „Laßt doch ab von dem Menschen, dessen Odem flüchtiger Hauch ist, denn für was ist er zu achten? 2, 22. Dieser Schlußvers, gleichviel aus wessen Hand er stamme, spricht doch den Gegensatz, der die vorher-

[1]) Vgl. jedoch Jes. 43, 24. Nach vulgärsemitischer Anschauung kann der Mensch Gott wohl beleidigen, aber ihm nicht eigentlich wehe tun. Dies hängt nicht sowohl mit der „Transzendenz des semitischen Gottesbegriffs" zusammen, denn dieselbe trifft nur für einige semitische Religionen überhaupt zu; sondern damit, daß die Idee einer sittlich gearteten Liebe der Gottheit zu dem Kreis ihrer Verehrer fast völlig fehlt. Die Götter haben wohl Lieblinge, als welche sich z. B. die assyrischen Großkönige gern bezeichnen, nicht aber eigentlich Liebe zu ihrem Volk.

gehenden Verse beherrscht, richtig aus. Unerträglich ist Jesaia die Hoffart der jerusalemischen Weiber, die hochmütig durch die Straßen stolzieren, Jes. 3, 16 ff. Voll Zorn wendet er sich gegen den Stolz und trotzigen Hochmut der Bewohner von Samaria, welche sprechen: Ziegel sind gefallen, so wollen wir Quader dafür bauen, Sykomoren sind umgehauen, wir wollen Cedern an ihre Stelle setzen! 9, 8 ff. Ein Wehe ruft er aus über die stolze Krone der Trunkenbolde Ephraims, 28, 1. Auch einzelne bedroht er um hoffärtigen Treibens willen, vgl. Jes. 22, 16 ff. Trotzige Erhebung gegen Jahwe ist es aber auch, sich selbst weise zu dünken, Jes. 5, 21, und dieselbe Sünde sieht Jesaia in der Gleichgültigkeit, die sich um das Werk Jahwes nichts kümmert, 5, 12, seine Weisung verachtet, 5, 24, die von ihm geschenkten Güter gering hält, 8, 6. Vor allem aber ist Jesaia empört über den frevelhaften Leichtsinn, der höhnisch Jahwes Gericht selbst herbeiruft, 5, 18, den Ruf zur Buße mit ausgelassener Lust beantwortet: Jahwe ruft zum Weinen und Klagen, zu Trauer mit Glatzescheren und härenem Gewand; statt dessen gab es Jubel und Ausgelassenheit, Rinderschlachten und Schafewürgen, Fleischessen und Weintrinken: laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot! . . . Diese Sünde soll euch nimmermehr vergeben werden, spricht Jahwe, Jes. 22, 12—14. So lehnte man sich auch natürlich voll Hohn und Spott gegen Jesaias ewiges Mahnen und Drohen auf, Jes. 28, 10 f.; vgl. 30, 10, spottet über seine Unheilsankündigungen, 28, 14. 22. Man will nicht in einem fort von dem „Heiligen Israels“ hören, 30, 11, will eigene Wege gehen, ohne nach ihm zu fragen, 31, 1; so ist das ganze Volk von einem Unverständnis der Wege Gottes befangen, in welchem Schuld und Strafe zusammenfällt, vgl. Jes. 29, 10 ff. und schon 6, 9 ff. In alledem erkennt Jesaia vor allem eine Verletzung der Herrscherstellung und Herrscherrechte Jahwes in Israel. Er allein ist erhaben, darum ist es Sünde, wenn Menschen hochmütig sein wollen. Er allein will herrschen, darum ist es Empörung, wenn sein Volk seinen Rat von sich weist und auf seine Wege nicht eingehen will. Juda aber will von einer wirklichen Theokratie nichts wissen, seine Leiter wollen in eigener Weisheit

regieren; vgl. 29, 15 ff. Es entsprach der Stellung Jesaias in Jerusalem, wenn er vor anderm diese Anschauungen auch auf die Politik des damaligen kleinen Königreiches Juda anwandte. Er betrachtet diese Politik nicht bloß von sittlichen, sondern auch von speziell religiösen Gesichtspunkten aus. Dabei wendet sich Jesaias Auffassung der Erhabenheit Jahwes, zweitens vor allem gegen den hier sich äußernden Unglauben. Er findet denselben einmal in dem törichten Vertrauen auf eigene Kraft und irdische Machtmittel und weiter in dem kleingläubigen Verzweifeln an Jahwes Hilfe. Denn zwischen beidem schwankte man hin und her, und die eine Form des Unglaubens schlug nur zu oft plötzlich in die andere um. In ersterer Hinsicht hatte Jesaia einen Vorgänger an Hosea. Auch er bekämpft das Vertrauen auf die eigene Macht, Hos. 10, 13 ps. Auch ihm sind die vielen Bündnisse mit fremden Herrschern, mit Ägypten, mit Assur und anderen Mächten aufs äußerste zuwider: sie sind ebenso töricht, Hos. 7, 11, wie nutzlos, Hos. 5, 13; 8, 9, und gottwidrig, Hos. 12, 2. Zu Anfang der Wirksamkeit Jesaias trotzte man auf die vielen Rosse und Wagen, auf die Schätze von Gold und Silber, auf Mauern und Türme, Jes. 2, 7 ff.; vgl. Hos. 10, 13. Als die ersten Schläge des syrisch-ephraimitischen Krieges gefallen waren, verzagte König und Volk und bebte wie die Blätter im Walde vor dem Wind, Jes. 7, 2. Unter Hiskia neuer Aufschwung: voll Selbstgefälligkeit zeigt man den Gesandten Merodach-Baladans die Schätze und Kriegsgeräte, Jes. 39, 2; II Kg. 20, 13 vertraut auf die Rüstungen des Waldhauses, 22, 8, und spricht: auf Rossen wollen wir reiten, auf leichten Rennern dahinfliegen, 30, 16. Dann wieder brach aller Mut zusammen, als die Heere Sanheribs Ernst zu machen sich anschickten, vgl. Jes. 36—38. Neben dem allen aber gingen beständig hin und her politische Machinationen mit den Weltmächten. Ahas wendet sich nach Assur und ruft damit den Feind selbst ins Land: Jesaia sieht darin ein frevelhaftes Reizen Jahwes, Jes. 7, 13. Hatte Jahwe seine wunderbare Hilfe angeboten, wie kann ein Mensch es wagen, statt dessen anderswo Hilfe zu suchen? Zudem ist das Bündnis mit Assur auch eine Torheit. Juda vertraut auf

seinen Peiniger statt auf Jahwe, 10, 20. Späterhin ist es besonders das Vertrauen auf die Hilfe Ägyptens gegen Assyrien, was Jesaia bekämpft. Es erscheint ihm dies Vertrauen nicht bloß töricht, 30, 5 ff., sondern auch sündig: das Bündnis mit Ägypten ist ein Häufen von Sünde auf Sünde, 31, 1 ff.; vgl. auch 30, 1 ff. 9. 11. Die Politik, welche Jesaia vertrat, war die einzig richtige für das damalige Juda, aber es war nicht kluge Beobachtung der Weltverhältnisse, welche den Propheten zu ihr bestimmte. Vielmehr geht er von seinen eigentümlichen religiösen Überzeugungen aus. Jahwe ist der Helfer und Erretter seines Volks, sonst niemand. Alle Macht, die Assyrien über Juda besitzt, ist ihm von Jahwe verliehen, es ist sein bestimmter göttlicher Wille, daß diese Weltmacht Juda züchtige. Wie er allein sie hereingebracht hat, so will er sie auch allein wieder hinausbringen. Er tut es, sonst niemand! Jedes Vertrauen auf eigene Macht, oder fremde Machtmittel verletzt Jahwe. Weil solches Vertrauen sündig ist, darum ist es auch nutzlos. Ebenso begeht Juda ein Unrecht, wenn es Jahwe das Zutrauen zu seiner Macht und Hilfsbereitschaft verweigert. An sich war es nichts Neues, wenn Jesaia Jahwe alles und jedes, auch jede wunderbare Hilfe zutraute; vgl. vor allem Jes. 7, 10 ff. Wenn er will, was ist ihm dann zu wunderbar? vgl. Gen. 18, 14. Aber unter den entsetzlichen Schlägen der Assyrer und in dem Getriebe diplomatischer Verhandlungen war den Leitern des damaligen Juda dieser Glaube abhanden gekommen. Man stützte sich lieber auf greifbarere Dinge, flüchtete sich wohl auch in das zweifelhafte Dunkel des Aberglaubens, vgl. Jes. 2, 6; 8, 19, oder schwankte zwischen stumpfer Resignation und wahnsinniger Selbstverblendung. Jesaia aber glaubte. Er traute trotz der veränderten Weltlage und des erweiterten Horizonts Jahwe alles zu, was dem wirklich überweltlichen Herrn der Welt zukam. Der Mangel an solchem Zutrauen war für ihn die Sünde und das eigentliche Unheil des Volkes. „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht,“ Jes. 7, 10. Stille sein und Vertrauen ist eure Stärke, aber ihr wollet nicht, 30, 15. Auch sein eigenes Beispiel half nichts, Jes. 8, 17. Nur mühsam gelang es ihm, Hiskia etwas von seinem Glauben einzuflößen,

Jes. 87, 6 ff. Als ein Unrecht betrachtet Jesaia die Verweigerung dieses Zutrauens vor allem auch auf grund der bisherigen Geschichte Israels. Beim Auszug aus Ägypten, am Tage Midians, Jes. 9, 3; 10, 26, bei Gibeon und Baal Prazim, Jes. 28, 21, konnte Israel gelernt haben, was Jahwe vermag. Und er hatte ja doch den unbeweglichen Eckstein in Zion gelegt, Jes. 28, 16. Aber er half nur dem, der glaubte (16b lies ימיש). Schon in Alt-Israel, sahen wir, gab es ein Verständnis für die Wichtigkeit des Glaubensaktes als solchen: Jesaia hat unter allen Propheten am meisten und klarsten davon zu reden gewußt. Durch Vertrauen gibt man Gott die Ehre, macht ihn in Wahrheit zu dem, was er ist, zum Heiligen Israels, vgl. קַדֵּשׁ Deut. 32, 51; Num. 20, 12; die Entziehung dieses Vertrauens ist eine Verunehrung Gottes, Jes. 7, 10. Es war ein Wagnis, *einem sittlich unwiedergeborenen Volke solchen Glauben zuzumuten*: im Munde Jesaias freilich war es selbstverständlich, daß nur, wo auch die entsprechenden sittlichen Bedingungen erfüllt sind, ein solcher Glaube überhaupt berechtigt ist.[1])

5. Den Zeitgenossen der Propheten waren die Vorwürfe derselben zwar nicht unverständlich, aber sie erschienen ihnen übertrieben und ungerecht. Abfall, Undankbarkeit, Feindschaft gegen Jahwe, Hochmut, Unglaube: gerade *diese religiöse Seite* der prophetischen Polemik schien vielen besonders ungerechtfertigt. Man hatte wohl das Gefühl, daß nicht alles stehe, wie es solle, aber so vollständig den Stab über den eigenen religiösen Stand zu brechen, war man nicht geneigt. Gleichwohl fühlten sich die Gewissen belastet. Wir können dies gerade daraus schließen, daß man mit besonderem Eifer dem *Kultus* oblag, die Leistungen immer mehr steigerte und auf jede Weise sich die Gunst Jahwes zu sichern suchte. Ein Altar um den andern wurde errichtet, Hos. 8, 11; 10, 1. 8, alle Abgaben mit Eifer entrichtet, Am. 4, 4, freiwillige Opfer gebracht, 4, 5, man wallfahrtete nach

---

[1]) Vgl. schon Mi. 3, 11: Ihre Ältesten nehmen Bestechung im Gericht, und ihre Priester geben Weisung je nach Bezahlung, ihre Propheten wahrsagen um Geld und dabei verlassen sie sich auf Jahwe und sprechen: Ist nicht Jahwe unter uns? Kein Unglück kann uns begegnen!

Dan und Beersaba, Am. 5, 5. 21 ff. Die Priester unterstützten dies Treiben, denn sie kamen dabei auf ihre Rechnung, Hos. 4, 8. Man betete viel, Jes. 1, 15, und scheute kein Opfer, selbst nicht das des eigenen Kindes, um die Schuld, von der man sich bedrückt fühlte, zu sühnen, Mi. 6, 6 f. Letztere Entartung des Gottesdienstes wurde, wie es scheint, erst unter Manasse allgemeiner, doch kam in Zeiten der Not derartiges gelegentlich wohl auch schon früher vor, vgl. II Kg. 3, 27 in Moab; II Kg. 16, 3; 21, 6.

Die Propheten ihrerseits sprechen sich zwar nicht darüber aus, ob das Opfer an sich in der Verehrung Jahwes einen Platz habe oder nicht; aber der Kultus ist für sie jedenfalls keine wesentliche Forderung Jahwes; vgl. Am. 5, 21 f.; Hos. 6, 6, vgl. 10, 12; Jes. 1, 11 ff.; 29, 13; Mi. 6, 6–8; Jer. 7, 21 ff. etc. Vor allem ist der wirklich vorhandene Kultus, wie ihn Israel und Juda pflegen, nach ihrer Anschauung eine direkte Verunehrung Jahwes. Sie sehen nicht den Eifer des Volkes, Jahwe zu dienen, sondern nur den Ungehorsam gegen Jahwes wirkliches Gebot. Es handelt sich für sie auch nicht etwa um gutgemeinte, aber irregeleitete Bemühungen, sondern um Sünde, um eine Beleidigung Jahwes. Die Sünde des Kultus wird von den Propheten teils nach der religiösen, teils nach der sittlichen Seite hin dargelegt. Wir nehmen erstere zunächst vor, um damit das abzuschließen, was über die Sünde im religiösen Sinne nach der Auffassung der Propheten zu sagen war.

Es ist hiebei nötig, sich zu erinnern, daß in Alt-Israel der Kultus das wichtigste Mittel für den Verkehr mit Gott bedeutete. Im Opfer nahte man Gott, verband sich mit ihm, suchte ihn. Amos aber sagt von dem Gottesdienst seiner Zeitgenossen, daß er das gerade Gegenteil eines wirklichen Suchens Jahwes sei, Am. 5, 4 f. Das Volk suchte Jahwe in Bethel und Gilgal, Amos gibt in direktem Gegensatz hiezu die Ermahnung: suchet Jahwe, so werdet ihr leben. Inwiefern für Hosea der Kultus des Volkes Sünde und Unrecht war, ist schon in anderem Zusammenhang gesagt. Er ist Abfall zu den Baalen, daher sind die Altäre Ephraims Ephraims Sünde,

vgl. Hos. 8, 11; 10, 1. 8. Desgleichen der sonstige Apparat wie Mazzeben, Hos. 10, 1; Mi. 5, 12, die heiligen Bäume, Hos. 4, 13 und dgl., gegen die sich auch Jesaia und Micha wenden, vgl. Jes. 1, 29; Mi. 5, 13. Der Kultus ist Israels Sünde, Hos. 4, 8; 8, 13. Auch Jesaia hebt hervor, daß es dem Volk bei seinem Eifer in der Verehrung Jahwes doch nicht wirklich um Jahwe zu tun sei. „Sie nahen sich mir mit dem Munde und ehren mich mit ihren Lippen, aber ihr Herz ist fern von mir," Jes. 29, 13. Ihr Gottesdienst ist Heuchelei. Sie könnten wissen, was Gottes Wille ist, vgl. Mi. 6, 8; aber es ist ihnen nicht wirklich darum zu tun, denselben zu erfüllen. Jahwe sollte vielmehr auf die Art von Verehrung eingehen, die ihnen zusagte. Alle die Vorwürfe, welche die Propheten überhaupt gegenüber dem religiösen Zustand ihres Volkes erheben, kommen auch in ihrer Bekämpfung des damals üblichen Kultus zur Geltung. Die Folgezeit hat diese Polemik der Propheten nur teilweise verstanden. Sie hörte zunächst nur den Tadel über die kanaanitischen Unsitten und die Abgötterei der Vorfahren heraus. Aber daß man bei dem größten Eifer in der äußeren Leistung dennoch weit von Gott entfernt sein, ja direkt gegen ihn angehen kann, ist eine Tatsache, welche das Judentum nur wenig zu würdigen wußte.

6. Die Propheten hatten es in erster Linie, ja fast ausschließlich mit der nationalen Religion und dem religiös-sittlichen Stande des Volkes im ganzen zu tun. Sie sind die Führer einer geistigen Bewegung gewesen, deren Folgen in ihrer ganzen Bedeutung erst viel später sich auswirkten. Man muß sich jedoch gegenwärtig halten, daß auch sie selbst auf einer Grundlage allgemeinerer Art weiter arbeiteten, welche in den harten Strafreden ihrer Schriften wenig berücksichtigt wird, aber darum doch vorhanden war. Neben ihnen muß eine große Anzahl von andern Vertretern der Jahwereligion vorhanden gewesen sein, welche an sie sich anlehnend oder ihnen vorarbeitend das eigentümliche Wesen der nationalen Religion, wie sie Israel im Unterschied von den andern Völkern besaß, gegenüber mannigfachen Verschlechterungsversuchen zu wahren bemüht waren. Die kanaanitische Naturreligion übte

ihre Wirkungen nicht nur im großen Kultus und in der öffentlichen Sittlichkeit aus: für den Durchschnitt des Volkes war wie zu allen Zeiten der Kampf zwischen der höheren und reineren Anschauung und den mannigfachen dunklen Elementen der Religion zweiter Ordnung mindestens ebenso wichtig. Unsere Quellen gestatten uns leider keinen näheren Einblick in den Verlauf dieses Kampfes, die heilige Literatur ist fast ganz unberührt davon geblieben oder gesäubert worden, derartige geistige Bewegungen werden nicht schriftlich fixiert. Aber wenn wir die Fixierung des israelitischen Rechts und der israelitischen zeremoniellen und religiösen Sitte beachten, die wenigen verstreuten Andeutungen über den Aberglauben der alten Zeit dazu nehmen, so zeigt sich, daß die ganze Zeit der prophetischen Bewegung hindurch ein stilles Ringen der nationalen Jahwereligion gegen diese deteriorierenden Elemente stattgefunden hat. Der Kampf scheint, wenn nicht alles täuscht, sofort mit der Gründung der Jahwereligion begonnen zu haben; er führte zu einer Reihe von Anschauungsgruppen, welche für die lebendige Kraft der nationalen Religion Israels deutlich Zeugnis ablegen. Gerade hier davon zu reden, ist dadurch veranlaßt, daß für die Auffassung und Bestimmung dessen, was als Sünde im religiösen Sinne gilt, diese Resultate besonders wichtig geworden sind.

Welch ungeheure Bedeutung alle die mannigfachen Formen der sogenannten primitiven Religion, des Geisterglaubens und alles dessen, was damit zusammenhängt, im alten Orient gehabt haben, ist teils bekannt, teils wird es immer mehr offenbar mit der Entdeckung namentlich der babylonischen religiösen Denkmäler. Es besteht schlechterdings kein Grund, anzunehmen, daß Israel von alledem von vorneherein frei war, und die Polemik gegen den Aberglauben, die sich immer wieder findet, schließt dies geradezu aus. Nur darf man nicht aus dieser primitiven Religion eine bestimmt abgegrenzte historische Entwicklungsstufe machen. Vielmehr handelt es sich hier im wesentlichen um religiöse Erscheinungen, die aus den verschiedenartigsten psychischen Anlässen immer neu und neben jeder Religion, die sonst vorhanden ist, sich bilden.

Dieselben im einzelnen aufzuzählen, ist hier nicht möglich; es gehört dies in die Geschichte der Naturanschauung. Aus der psychischen Anlage des Menschen entstehen immer wieder neu alle die Vorstellungen (und entsprechenden religiösen Riten), welche sich an den Eindruck des Todes, die Erlebnisse des Traumes, die Erzeugnisse starker psychischer Erregung (Vision, Mantik, Verkörperung gefürchteter Mächte etc. etc.) knüpfen, aus der Betrachtung der Außenwelt entwickeln sich bei dem Vorherrschen der sinnlichen Anschauung eigentümliche Ideen von der Zusammengehörigkeit und Untrennbarkeit, dem Aufeinanderwirken und der Gleichartigkeit der für die Anschauung verwandten Dinge, welche wiederum eine Menge der abergläubischen und zauberhaften Gebräuche erklären.[1]) Wie viel Israel aus der umgebenden Kultur in dieser Beziehung empfangen hat, wie viel von selbst immer wieder emporkam, ist schlechterdings nicht mehr festzustellen. Wir können auch nur in wenigen Punkten noch erkennen, wie die Jahwereligion sich zu diesen Elementen niedrigerer Religiosität gestellt hat. Im wesentlichen aber waren nur zwei Möglichkeiten: entweder mußte sie konsequent ausschließen, oder sie mußte umdeuten. Beides läßt sich nachweisen.

Direkt verboten war wohl von Anfang an die Zauberei, vgl. Ex. 22, 17. Sie dauert aber im Geheimen fort, und auch die Propheten wenden sich gelegentlich gegen sie, vgl. Jes. 2, 6; Mi. 5, 11, s. a. II Kg. 21, 6. Verbotene Zauberei gab es ja überall im Orient. Aber nirgends wird jede Form der Zauberei so streng ausgeschlossen wie Deut. 18, 10 ff.; vgl. schon Num. 23, 23. Diese Brandmarkung jeglicher Form von Zauberei ist ein besonderer Vorzug der israelitischen Religion: da die Prophetie verhältnismäßig wenig direkte Polemik dagegen enthält, muß auch im Volke, oder in der Priesterschaft Jahwes, die diese Thoroth erließ, ähnliche Opposition vorhanden gewesen sein. Es ist bezeichnend, daß eine Reihe von älteren Bräuchen, welche anfangs unverfänglich waren, ganz stillschweigend verschwinden. So z. B. die Befragung Gottes durch das Los, —

[1]) Näheres hierüber in „Natur und Geist", cap. VIII, IX, XIV ps.

zur Zeit Sauls und Davids noch üblich, kommt mehr und mehr ab zu gunsten der Befragung durch die Propheten. Man erzählt noch davon, übt sie aber nicht mehr. Das Gottesurteil ist bis auf rudimentäre Überreste ungefährlicher Art, Num. 5, verschwunden (vgl. dagegen das Gesetz Hammurabis). Die Teraphim kennt Hosea noch (3, 4), später weiß man nicht mehr, was es damit eigentlich für eine Bewandtnis hatte, Sach. 10, 2. Die termini der verschiedenen Arten der Zauberei werden unverständlich. Wie alt der Kampf gegen die Totenbeschwörung in Israel ist, ist umstritten. Ich sehe jedoch keinen Grund, an der Richtigkeit der Notiz zu zweifeln, daß Saul schon die Totenbeschwörung bekämpft hat, I Sam. 28, 3; d. h. jedoch, daß die Jahwereligion sich von Anfang an gegen dieselbe gewendet hat. Der Kampf dauerte natürlich lange, die Reaktion unter Manasse schien eine Zeitlang denselben sogar ganz zu hemmen. Aber die Prophetie hier im Bunde mit der nationalen Sitte und der Gesetzesüberlieferung, vgl. die angegebenen Stellen, blieb auch hier zuletzt siegreich. Sehr wenig wissen wir über die Beseitigung und Unterdrückung der niederen Mantik, z. B. ob Opferschau, die in Babylonien bekannt war, Ez. 21, 26, ob sonstige Deutung von Vorzeichen und dgl. vorgekommen ist, sowie wann und wie diese Dinge allmählich abgekommen sind. Daß die Deutung von Prodigien der Phantasie auch des israelitischen Volkes nicht völlig fern lag, zeigen die wüsten Schilderungen der Vorzeichen des Endes in den Apokalypsen. Der Kampf der Prophetie gegen die niedere Wahrsagung durch Träume, die allmähliche Unterdrückung der ekstatischen rasenden Prophetie und dergleichen ist bekannt und braucht hier nur nebenbei erwähnt zu werden, und zwar um so mehr, als hier die Führung ausschließlich bei den großen Individualitäten der Propheten lag.

In ein anderes aber verwandtes Gebiet führt die Stellung der Jahwereligion zu der Natur und natürlichen Verhältnissen. Auch hier gibt es nicht nur Sitte und Brauch, sondern auch Sünde und Unrecht. Der Glaube an die Belebtheit aller möglichen Dinge durch Geistwesen ist in der Literatur Israels

direkt nicht bezeugt, ob er in Wahrheit z. B. den Vorstellungen von der Unreinheit des Todes u. dgl. zu Grunde liegt, kann hier dahingestellt bleiben. Ohne Zweifel aber kennt auch Israel noch jene instinktive Scheu vor dem natürlich Gewordenen, vor gewaltsamen Eingriffen in die Natur. So wie die Natur ist, ist sie etwas Geheimnisvolles, Unantastbares; was frisch aus ihren Händen hervorgeht, trägt einen heiligen, dem profanen entgegengesetzten Charakter an sich. Vgl. Deut. 15,19; 21,3; Num. 19,2; Lev. 19,23–25; I Sam. 6,7 etc. Aus diesen Gefühlen erklären sich manche eigentümliche Sitten, wie z. B. die Scheu vor Vermengungen ungleichartiger Dinge u. dgl. Die Jahwereligion nahm diese Scheu in sich auf, und gestaltete sie allmählich um durch den Schöpfungsgedanken: so wie die Natur von Gott geschaffen ist, ist sie heilig, Gott gefällig und daher unantastbar (so z. B. bei P.). Alles was natürlich korrumpiert erscheint, ist auch Gott mißfällig, d. h. unrein, (z. B. mißgestalte oder undurchgebildete Tiere, auch die Unreinheit des Todes sogar tritt unter diesen ursprünglich ganz fernliegenden Gesichtspunkt): alles dieses sind Umdeutungen späterer Weltanschauung. Neben dieser Linie, die man die priesterliche nennen könnte, steht eine andere, welche humane und sittliche Ideen in diese ursprüngliche Scheu einführt, und sie dadurch ebenfalls umgestaltet. Es gilt als Unrecht, den Acker doppelt auszunützen, Deut. 22,38 ff.; vgl. Hi. 31,38. Wenn der Mensch auch das Recht hat, die Natur sich anzueignen, so werden doch seinem schrankenlosen Eigennutz Grenzen gesetzt. Es ist wohl möglich, daß auch Verbote, wie z. B. das Böcklein in der Milch der Mutter zu kochen, Ex. 23,19; 34,26; Deut. 14,21, solche Deutungen gefunden haben. Das Verhältnis von Eltern und Kindern soll auch in der Tierwelt pietätvoll geachtet und geschont werden, Lev. 22,27 ff.; Ex. 22,29; Deut. 22,6 f.

In allen diesen Dingen zeigt sich eine stille Umbildung und langsame Weiterbildung der allgemeinen religiössittlichen Anschauungen, welche nicht direkt mit der Arbeit der Propheten zusammenhängt, aber von dem Vorhandensein kräftiger, religiössittlicher Tendenzen im Volke zeugt. Neben wachsendem

Raffinement und mannigfacher Entartung bildet sich eine aus Altem und Neuem zusammengesetzte religiöse Volkssitte, die trotz allem doch einen Fortschritt gegenüber dem früheren Stande, und vor allem gegenüber der Umgebung darstellt. Das prophetische Wort hat ohne Zweifel dazu mitgewirkt, aber die Bildung einer derartigen allgemeinen Volkssitte gehört niemals bloß einzelnen Personen oder Zeitaltern an. In nachexilischer Zeit ist der Fortschritt in der Verfeinerung des religiössittlichen Urteils offenbar, wenn auch die Durchführung oft zu wünschen übrig ließ. Auch hier gehen Religiöses und Sittliches überall eng zusammen; noch handelt es sich nicht um eine Sammlung einzelner Gebote, aber doch galt es schon lange als Sünde und Übertretung des Willens Jahwes, wenn Israel oder der einzelne Israelit in solchen Dingen die Greuel fremder Völker nachahmte, oder auf die Stufe überwundener Anschauungen zurücksank. —

Damit schließen wir diesen Abschnitt ab. Vom einfachsten ausgehend, sahen wir, wie die Propheten die Auffassung der Sünde in religiöser Hinsicht auf die mannigfaltigste Weise vertieft haben.

Wirkliche Abgötterei, Verehrung Jahwes im Bilde, die Vermengung Jahwes mit Baal stellen die eine Seite dar, Undankbarkeit, innere Feindschaft, Hochmut und Unglaube die andere. Mit unbestechlicher Wahrhaftigkeit und einzigartiger religiöser Energie halten sie ihrer Zeit den Spiegel vor und werfen sich der falschen Entwicklung entgegen, welche das religiöse Leben des Volkes einzuschlagen begonnen hatte. Ihre Anschauungen sind in keiner Weise als natürliches Produkt der Zeitverhältnisse zu begreifen, so sehr sie durch dieselben bestimmt sind. Sie wissen sich als Vertreter des Alten und setzten in der Tat die Linie fort, in welche Israel am Sinai gelenkt war, aber daß sie dies allem natürlichen Gang der Entwicklung entgegen wirklich tun, ist eben das Wunderbare, und indem sie es tun, kommen sie hoch hinaus über das Alte und werden die Vertreter einer durchgeistigten und religiös vertieften Auffassung — auch der Sünde.

Allein neben dieser religiösen Seite steht die sittliche im engeren Sinne des Worts. Ihr haben wir uns nunmehr zuzuwenden.

VIII. Kapitel.

Fortsetzung.

B. Die sittliche Seite der Auffassung.

1. Von Anfang an hatte in Israel Jahwe als der Hüter des Rechts und der guten Sitte im Volke gegolten. Bedrückung der Schwachen und Beraubung der Armen wurden zu allen Zeiten in Israel mit besonderer Strenge verurteilt. Selbst Königen gegenüber machte sich das sittliche Urteil im Volke mit Nachdruck geltend. Allmählich schien es jedoch auch in dieser Hinsicht anders geworden zu sein. Zur Zeit Ahabs geben sich die Ältesten Jesreels willig dazu her, einen Unschuldigen der Laune des Königs zu opfern, I Kg. 21. Ein Jahrhundert später schien, was damals dem Königshause den Thron kostete, allgemeiner Brauch geworden zu sein; und zwar im Süden so gut wie im Norden. Allein dennoch schlief das Gewissen des Volkes nicht ein, sondern regte sich der wachsenden Entartung gegenüber mit wachsender Energie und Deutlichkeit. Die Sprecher desselben wurden die Propheten, welche auch hier durch den Gegensatz über das hinausgeführt wurden, was bisher gegolten hatte. Ihr sittliches Urteil ist weit schärfer und klarer, als das des alten Israel, vor allem ergänzen sie, was bisher mehr negativ gefaßt war, nach der positiven Seite, und ziehen neben dem Gebiet des sozialen und des Rechtslebens das der individuellen Sittlichkeit immer mehr in den Kreis ihrer Betrachtung.

Als der Prophet Elia auf dem Weinberg Naboths dem König Ahab sein Drohwort entgegenschleuderte, vertrat er nichts anderes, als was Nathan David gegenüber vertreten hatte. Nicht darin, daß etwas Neues von ihm aufgebracht worden wäre, sondern daß das Alte in unveränderter Schärfe von ihm zur Geltung gebracht wurde, bestand seine Tat. Es läßt sich ähnliches bis zu einem gewissen Grade auch von den

anderen Propheten sagen. Ihr Anführer ist für das vorliegende Gebiet der Prophet Amos. Bei ihm findet sich zuerst und sofort mit einzigartiger Klarheit und Bestimmtheit das ausgesprochen, was in mannigfachen Formen von den Späteren wiederholt wird. Amos sieht die Sünde des Volks im Rechtsbruch. Um Geld verurteilte man den, der im Rechte war, 2, 6. In Gift und Wermut verwandelte man das Recht, 5, 7; 6, 12, und beugte es, wo man konnte, vgl. 5, 7. 10 f. 12. 15. Die Bedrückung der Schwachen in Samaria ist nach Amos schlimmer als in Ägypten und Assur (? Text: Asdod) 3, 9. Gewalttat und Unrecht häuften sich im Lande, 6, 3. Um den Weibern die Mittel zum Prassen zu verschaffen, mußten die Männer die Armen und Geringen mißhandeln, 4, 1. Wie man im Getreidehandel schacherte und betrog, ist Am. 8, 5 f. in einer für alle Zeiten bezeichnenden Weise beschrieben.

Diese Mißachtung der einfachsten und klarsten Forderungen des Rechts und der Billigkeit vergiftet nach Amos nicht nur die ganze soziale Ordnung des Volkes, sondern vor allem auch seinen Gottesdienst. Rücksichtslos pfändete man die Armen aus und veranstaltete Opfergelage vor Jahwe von dem erpreßten Besitz, 2, 8. Man sammelte Raub aus den Häusern der Armen und wallfahrtete eifrig nach Gilgal und Beersaba, vgl. 4, 4; 5, 5 ff. Darum will Jahwe nichts von den Festen und Opfern seines Volkes, nichts von dem Harfenspiel und Liedern hören; vielmehr „wälze sich wie Wasserfluten einher das Recht und Gerechtigkeit wie ein immerfließender Bach!“ 5, 21–24; vgl. 5, 15. Während Hosea vor allem von religiösen Gesichtspunkten aus den Kultus seiner Zeitgenossen verwirft, bekämpft ihn Amos vorher und Jesaia sowie Micha nachher als eine Verhöhnung der sittlichen und rechtlichen Forderungen Jahwes. Er sieht, wie man sich einerseits über diese Forderungen ungescheut hinwegsetzte und daneben doch fortwährend im Kultus Verkehr mit Jahwe suchte. Bisher hatte man ohne besondere Reflexion beides festgehalten: man glaubte Jahwe im Opfer wirklich zu dienen, war aber auch überzeugt, daß man seinen Willen zu achten habe. Wer es in grober Weise daran fehlen ließ, dem half weder Schlacht-

opfer noch Speisopfer. Jetzt steigerte man die Leistung und fügte immer neues Raffinement hinzu, gleichzeitig aber wurde Jahwes Wille immer ungescheuter verletzt und mißachtet. Den Propheten umgekehrt wächst der sittliche Wille Jahwes immer gewaltiger empor, er verdrängt alle übrigen Forderungen, die das Herkommen ihm zuschrieb. Jahwe will Recht und Gerechtigkeit, wo die fehlen, ist alles übrige Unrecht und Sünde in den Augen Jahwes.

Aber bei der Verwerfung des öffentlichen Rechtsbruchs und der Ungerechtigkeit im sozialen Leben konnte das Urteil der Propheten nicht stehen bleiben, am wenigsten in Israel, wo auch die gute Sitte bisher in den mannigfaltigsten Verhältnissen als eine Macht gewirkt hatte. Ganz von selbst vertiefen sie ihre Forderungen nach der allgemein sittlichen und humanen Seite hin. Amos sieht die Sünde Israels auch in dem maßlosen Luxus, vgl. 3, 12; 6, 4 ff., der Völlerei, vgl. 4, 1 ff., die in Samaria herrschen, in dem Anwachsen der Hurerei im Lande, 2, 7, in dem ganzen herausfordernden lasziven Treiben der damaligen Zeit, 2, 12. Bezeichnend ist auch, mit welchem Nachdruck Amos die Grausamkeit im Kriege als Frevel hinstellt, vgl. Am. 1, 3–13. Auch hierin führt er in gewissem Sinne das fort, was schon im alten Israel angebahnt war: denn, wenn auch gelegentlich die ganze Bevölkerung einer Stadt niedergemacht wurde, so war doch Grausamkeit gegen Gefangene selten; die Könige Israels standen im Ruf, barmherzige Könige zu sein, I Kg. 20, 31. Am. 1, 3 wird der Vorwurf der Grausamkeit auch in der Tat nicht Israel, sondern den Syrern gemacht; aber was diese gegen Gilead verübten, taten nicht lange danach auch Israeliten an ihren Volksgenossen, vgl. II Kg. 15, 16. Wie die Grausamkeit im Kriege, so bedroht Amos die gewinnsüchtige Ausbeutung feindlicher Niederlagen, das Wegführen ganzer Ortschaften und Landschaften, die maßlose Gier, das eigene Gebiet zu vergrößern, die Rücksichtslosigkeit gegen das stammverwandte Volk; bezeichnenderweise kommt er auch auf den Frevel der Pietätslosigkeit gegen Tote (2, 1) zu sprechen. Wenn alle diese Vorwürfe gegen fremde Völker gerichtet sind, so werden sie doch nicht deswegen er-

hoben, weil sich Damaszener, Philister, Ammoniter u. s. w. gerade gegen Israel in dieser Weise versündigt hätten. Vielmehr erweitern sich mit der klareren Erkenntnis der sittlichen Forderung von selbst die Grenzen ihrer Gültigkeit. Was irgendwo Unrecht ist, ist es überall, denn Recht und Unrecht sind absolut feste, gleichmäßig gültige Prinzipien. Darum hält Amos auch den Nachbarvölkern im Namen Jahwes ihre Sünde vor. Vor allem aber ist zu beachten, daß alle die Drohungen gegen die fremden Völker in Amos' Buch nur ein Präludium sein sollen für die Anklage gegen Israel, welcher das ganze übrige Buch gewidmet ist. Wenn alle diese Dinge schon bei den übrigen Völkern schlimmes Unrecht sind, wie viel schlimmer ist das Unrecht, welches sich in Israel allerwärts findet. Amos kommt zu dem Resultat, daß in Israel alles verbogen und krumm ist, gemessen an der unabänderlich geraden Richtung der Rechtsnorm Jahwes, Am. 7, 7 ff.[1])

---

[1]) Man hat die Frage aufgeworfen, wieweit die Schilderungen der Propheten wirklich ein richtiges Bild des sittlichen Standes ihrer Zeitgenossen gäben. Nun wird man freilich zugeben müssen, daß sie, eben weil sie zum Strafen und Drohen gesandt waren, die dunklen Seiten der Zeitverhältnisse beinahe ausschließlich hervorheben. Aber was sie in concreto als Belege anführen, werden wir unbedenklich als objektive Tatsachen anerkennen können. Die farblose Art der Selbstverurteilung, wie sie später herrschend wurde, ja auch jene ingrimmige Konsequenz, wie Ezechiel sie zeigt, liegt den Propheten vor dem Exil ganz fern. Ohne konkreten Anlaß hätte Amos doch wohl nicht so, wie er es tut, 4, 1 ff., von den betrunkenen Weibern Samarias reden können, hätte Hosea den Priestern nicht vorwerfen können, daß sie wie eine Räuberbande den Weg nach Sichem unsicher machten (Hos. 6, 9) u. dgl. Wenn ihnen die Sünde Israels größer erscheint als die der Heiden, so gehen sie von der Anschauung aus, daß von Israel auch mehr verlangt werden kann und muß als von andern Völkern. Wenn anders die Propheten wirklich an das Gewissen ihrer Volksgenossen appellieren wollten, so mußten sie wirkliche Tatsachen anführen und durften sich nicht in leeren Übertreibungen ergehen. Es war nur ihr Urteil ein viel schärferes und entschiedeneres als das ihrer Zeitgenossen, welche von der Strenge und der guten Sitte der alten Zeit abgekommen und lax geworden waren. Aber daß das Volk die Entartung lax beurteilte, ändert die Tatsache nicht, daß sie vorhanden war.

2. Die von Amos ausgesprochenen Gedanken werden in den verschiedensten Formen von den anderen Propheten wiederholt und erweitert. Für Amos ist die Sünde Israels eine Verletzung des Prinzips der Gerechtigkeit, mit dem Jahwe sich allüberall identifiziert, für Hosea ist auch die sittliche Entartung des Volks — so gut wie die religiöse — ein Ausfluß der inneren Abneigung und feindlichen Stimmung gegen Gott. Die sittlichen Zustände hatten sich in den etwa 30 Jahren zwischen Amos und Hosea im Nordreiche noch sehr verschlimmert, zumal seit mit dem Tode Jerobeams II allgemeine Anarchie eingetreten war. Die einfachsten Grundlagen jeglichen sozialen Zusammenlebens waren erschüttert. Mord, 6, 9, und Ehebruch, 7, 4, Diebstahl und Meineid, 4, 2; 7, 1, Betrügerei nach Art der Kanaaniter, 12, 8 f., war an der Tagesordnung; Blutschuld reihte sich an Blutschuld, 4, 2 ff.; 7, 1 ff.; vgl. 12, 15. Auch die „Blutschuld Jesreels", d. i. die Ausrottung des Hauses Omris, lastete noch auf dem Königshause und dem Lande, 1, 4 ff. Seit dem Sturz des Hauses Jehus mordete ein König den andern, 7, 7. Die Art und Weise, wie diese Könige und ihre Großen im Lande schalteten, läßt Hosea das Königtum überhaupt als eine Sünde erscheinen, 8, 4. 10; vgl. 10, 4. 9; 13, 12.[1]) Besondere Schuld an der sittlichen Zerrüttung des Volks haben auch die Priester, die die Thora Jahwes verwerfen und in ihren Ausschweifungen dem Volke das schlimmste Beispiel geben, 4, 4 ff. So nimmt die Hurerei im Lande zu, 4, 13 ff. Die Großen Samarias leben in viehischer Völlerei, 7, 5, um die Thora Jahwes kümmert sich niemand, 8, 12. Hosea faßt sein Urteil zusammen, es sei weder חסד noch אמת noch דעת אלהים im Lande, 4, 1. Die Gotteserkenntnis ist hier selbstverständlich nicht ein theoretisches Wissen über Gott, auch nicht sonst

[1]) Zu 8, 10 vgl. Wellh., Kl. Proph. etc. 10, 9 „die Tage von Gibea" sind auf das Königtum Sauls zu beziehen; vgl. Procksch, Geschichtsbetrachtung etc., S. 26. Doch scheint mir eher das Königtum im allgemeinen gemeint zu sein, als der bestimmte Konflikt zwischen Samuel und Saul, I Sam. 15 (Procksch) oder die Königswahl im speziellen. Seit es ein Königstum in Israel gibt, ging es mit dem Volke rückwärts in religiöser Beziehung.

ein Wissen auf grund irgendwelcher geschichtlicher Erfahrungen -- die Israeliten sprechen ja gerade zu Hoseas Zeit: „wir Israeliten kennen dich ja!“ 8, 2 —, sondern lässt sich etwa beschreiben als eine ethisch bedingte und ethisch sich äußernde innerliche Aneignung des Willens Jahwes. Jahwe nicht kennen, ist mitunter beinahe so viel wie sich nicht an ihn kehren, nichts von ihm wissen wollen. Israel kennt Jahwe wohl, aber es will ihn nicht kennen, d. h. sich nicht nach seinem Willen richten, diesen Willen und damit Jahwe selbst nicht als Realität, die das Handeln bestimmt, gelten lassen, vgl. Hos. 5, 4. Die Folge dieses Widerstrebens ist dann freilich ein wirkliches Unverständnis für den Willen Jahwes, oder vielleicht besser noch praktisches Unvermögen denselben zu erfüllen, vgl. den Zusammenhang an der eben angegebenen Stelle und zu ruaḥ NKZ 1902, 406 f. Die Treue אמת bedeutet Hosea 4, 1 das gegenseitige Vertrauen und die gegenseitige Zuverlässigkeit; חסד, zwischen „Treue“ und „Gotteserkenntnis“ stehend, ist u. E. weder auf die Liebe zu Gott zu beschränken, noch auf die Liebe unter den Menschen oder die Barmherzigkeit u. dgl., sondern bedeutet bei Hosea zusammenfassend das, was wir unter „Frömmigkeit“ pietas im Vollsinn des Wortes verstehen. Der Kern derselben ist für Hosea freilich die wirkliche innere Zuneigung zu Gott,[1]) das Hinstreben zu ihm, hängen wollen an ihm, aber alles dieses wird niemals gedacht ohne die entsprechende äußere praktische Betätigung. Diese aber erstreckt sich auf das religiöse wie das sittliche und soziale Gebiet. Denn darin besteht nicht zum mindesten die eigentümliche Tiefe der Gedanken Hoseas, daß ihm jede Sünde jeder Art als ein Ausfluß der inneren Feindschaft, der innerlichen Abneigung des Herzens gegen Gott erscheint. Auch die sittliche Zerrüttung Israels ist nur die notwendige Erscheinungsform der Tatsache, daß Israel sich in religiöser Hinsicht von seinem Gotte losgesagt hat. Daher ist es nur teilweise richtig, wenn man behauptet, daß die Propheten den Schwerpunkt der Religion in die Moral ver-

---

[1]) Vgl. Smend[2], 213 Anm. 1.

legen; einem Hosea wie Jesaia, von Jeremia zu schweigen, ist es doch mit allem Nachdruck um eigentliche Religion zu tun. Vollends falsch ist es, die Sache sich so vorzustellen, als wollten sie die Religion durch die Moral ersetzen. Für den Unterschied von Amos und Hosea ist allerdings der Vergleich von Am. 5, 21 ff. und Hos. 6, 6 bezeichnend. Amos will statt Opfer משפט, Hosea חסד und דעת אלהים. Bei Hosea tritt die innerliche persönliche Frömmigkeit und ihre praktisch-sittliche Betätigung dem entarteten Kultus gegenüber, bei Amos die öffentliche Rechtspflege. Hier ist der Gegensatz der des juristisch-ethischen Prinzips, dort der der religiös-ethischen Gesinnung.

3. Daß die sittlichen und sozialen Zustände im südlichen Reich zur Zeit Jesaias nicht andere waren als im Norden, zeigen die Reden dieses Propheten selbst am deutlichsten. Die Reden Michas treten ergänzend und bestätigend hinzu. Rechtsbruch, Unterdrückung der Schwachen durch die Mächtigen, Erpressung jeder Art waren allgemein, Ausschweifungen jeder Art bei Hoch und Nieder verbreitet. Darum sind für Jesaia die Großen in Jerusalem Sodomsfürsten, und die Einwohner der Stadt ein Gomorrhavolk, Jes. 1, 10; ungescheut sagt man all seine bösen Taten frei heraus und schämt sich ihrer nicht einmal mehr, 3, 9. Die Sünde Judas ist die Ungerechtigkeit gegen die Armen, gegen Witwen und Waisen, 1, 17. 23; 3, 14 ff.; 10, 2; die Blutschuld, die an den Händen klebt, 1, 15; Mord und Diebstahl, die in der Stadt geschehen, 1, 21. 23; die Unterdrückung des Rechts und Bestechung im Gericht, 1, 21 ff.; 5, 23; 29, 21; die Bedrückung der Schwachen, 1, 24; 3, 14 ff.; 5, 7; 10, 2. Wo ehemals das Recht wohnte, sind nun Mörder; blutrot sind Jerusalems Sünden, 1, 18. 21. Darum hat Jahwe auch an den vielen Opfern, die ihm dargebracht werden, kein Gefallen, sie sind ihm geradezu unerträglich, wenn nebenher solche Sünden im Schwange gehen; 1, 11–17. Vergebens wartete Jahwe in seinem Volk auf Recht und Gerechtigkeit, vielmehr wird böse und gut ins Gegenteil verkehrt, Finsternis zu Licht und Licht zu Finsternis gemacht, 5, 7. 20. Rücksichtslos verdrängt der Reiche den Armen aus seinem Besitz. Haus reiht sich an Haus und Feld an Feld, bis alles Land in den Händen einiger weniger

Besitzer ist, 5, 8; man trotzt auf Unrecht und Gewalttat, 30, 12; „wir haben eine Zuflucht an unserer Lüge und unsere Betrügerei wird uns schützen, 28, 15. Auch die Polemik gegen die ausschweifende Völlerei findet sich bei Jesaia wieder, 5, 11. 22; 28, 7 f. Ähnlich redet Micha von der Ungerechtigkeit und Gewalttat gegen Wehrlose, 2, 9, von Bedrückung und Quälerei der Geringen, 3, 2, von der Verkehrung des Rechts: man will nichts von ihm wissen, 3, 1; verabscheut und verdreht es, wo es nur möglich ist, 3, 11. Überall herrscht Bestechung im Gericht, 3, 11; 7, 3; Gewinnsucht bei der Erteilung priesterlicher und prophetischer Thora, 3, 11; Betrug im Handel mit falschem Maß und Gewicht, 6, 10; Gewalttat, 6, 12; Mord und Blutschuld, 3, 10; 7, 2 — es ist dahin gekommen, daß niemand auch nur seinen nächsten Verwandten mehr trauen darf, 7, 5 ff. Man liebt das Böse und haßt das Gute, 3, 2; um Geld ist alles käuflich, 3, 5, und nur wer von Wein und Rauschtrank weissagen wollte, wäre diesem Volk ein willkommener Prophet, 2, 11. Das Bild, das Micha von dem Gesamtstande seines Volks entwirft, ist fast noch düsterer als das Jesaias, vor andern fühlt er sich dazu ausgerüstet, „Jakob seinen Frevel kund zu tun und Israel seine Sünde“, 3, 8. Auch hier sehen wir keinen Grund anzunehmen, daß die einzelnen konkreten Beschuldigungen, welche der Prophet ausspricht, übertrieben seien. Daß die Zustände derartige waren, wie sie nach Micha erscheinen, ist nach den politischen Ereignissen und den sonstigen Verhältnissen der Zeit durchaus wahrscheinlich: das merkwürdige ist vielmehr die Beurteilung, die sie bei den Propheten finden.

Wenn die Propheten in dieser Weise überall die Sünde ihres Volkes an den Tag treten sehen, (alle möglichen Lebensverhältnisse werden da oder dort von ihnen berührt): so gehen sie doch stets hinter die einzelnen Erscheinungen auf die zu grundliegende Gesinnung zurück. Was sie an Einzelheiten bringen, sind konkrete Beispiele für ihre überall gleichlautende These: Israel ist in religiöser wie sittlicher Beziehung von seinem Gott abgefallen. Alle die Elemente, welche in der bisherigen Religion des Volkes vorwärts wiesen, wurden von

ihnen mit einzigartiger Energie ergriffen und festgehalten und gerade unter dem Druck des Gegensatzes erweitert und vertieft. So erschien ihnen das gegenwärtige Israel als durch und durch sündig. Die Entwicklung, welche die Geschichte des Volkes genommen hatte, erschien ihnen als eine sich steigernde Entwicklung zum Bösen. Nicht aufwärts ging es, sondern abwärts. Israel ist Gott nicht näher gekommen, sondern hat sich immer weiter von ihm entfernt. Wie Israel dazu kam, was eigentlich nach der Anschauung der Propheten die Motive zum Tun des Bösen waren, wird nicht gesagt. Nur das eine wird mehrfach erwähnt, daß das Wohlergehen, der Reichtum und die guten Tage, dem sittlichen Stande des Volkes geschadet haben; vgl. Hos. 2, 15; 13, 6; Jes. 2, 6 ff. Auch das schlimme Vorbild der Kanaaniter oder anderer Völker wird nur selten erwähnt, vgl. Hos. 9, 10; 12, 8; Jes. 2, 6 (Philister). Doch geht das ganze Buch Hoseas darauf hinaus, daß Israel unter dem Einfluß der Kanaaniter selbst kanaanitisch geworden sei. Aber man würde Hosea mißverstehen, wenn man meinte, er beklage bei seinem Volk nur die schlimmen Folgen des kanaanitischen Vorbilds. Die Sünde Israels sitzt tiefer: sie ist nur erst in Kanaan zum Ausbruch gekommen. Auch wenn sonst das Eindringen fremder, etwa assyrischer Sitten, verurteilt wird, vgl. Am. 6, 4, so wird doch die eigentliche Schuld an der Sünde des Volks niemals auf die Nachbarn abgewälzt. Ebensowenig wird die Schuld an der sittlichen und religiösen Entartung einem einzelnen Stande aufgebürdet, etwa bloß den Königen, oder den falschen Propheten, am wenigsten werden die Priester geschont, vgl. Hos. 4: überall ist alles auch bei den schärfsten Anklagen voll lebendiger Unmittelbarkeit und Wahrheit, ohne Schablone und Schematisieren.

4. Allen Propheten gemeinsam ist die Überzeugung, daß die Schuld Israels erschwert werde durch die Erlebnisse, welche es bisher in seiner Geschichte gehabt habe. Jahwes Gnadentaten zeigen Israels Undank, seine Strafen Israels Unverbesserlichkeit. Amos schon weist auf die Vertilgung der Amoriter, die Ausführung aus Ägypten, die Erweckung von Propheten und Nasiräern hin (Am. 2, 9–11), um

zu zeigen, wie Israels Schuld durch die Erfahrung solcher Gnadentaten Jahwes vergrößert werde. Wie die Güte, so war die Strenge Jahwes vergeblich, er mochte Dürre und Hunger, Pest und Heuschrecken, Schwert und Verwüstung schicken: Israel blieb, wie es war, Am. 4, 6–11. Ähnlich spricht Hosea, nur daß für ihn gemäß seinen Grundanschauungen der Undank nicht bloß eine subjektive Erschwerung der Schuld Israels darstellt. Er ist die Sünde Israels selbst. In den späteren Abschnitten verwendet er die Heilstaten Jahwes allerdings auch in der Weise der übrigen Propheten, er erwähnt die Ausführung aus Ägypten, 13, 5, die Führung durch die Wüste, wobei besonders hervorgehoben wird, daß schon damals (wie späterhin, 12, 11) Israel durch einen Propheten geleitet worden sei, 12, 13, sonst 13, 6 und c. 2 ps., im übrigen weist er mehr allgemein auf Jahwes Fürsorge hin, 7, 15; 11, 3. Bisher freilich war alles, gutes (11, 5) wie böses (7, 10 ff.) umsonst. Eigentümlich ist es, daß er in der Geschichte Jakobs die Sünde des Volkes vorgebildet sieht, 12, 4–7. Die Meinung der Stelle ist wohl die, daß das jetzige Israel seinem Stammvater nur nach der schlimmen Seite hin folge, statt ihn sich auch nach der guten zum Vorbild zu nehmen.

Die Deutung der Stelle bietet Schwierigkeiten. Hos. 12, 3–7 heißt (3) Einen Rechtsstreit hat Jahwe mit Juda (Israel? doch siehe Marti zur Stelle), Jakob heimzusuchen nach seinem Wandel, und nach seinen Taten will er ihm vergelten. (v. 4) Im Mutterleib überlistete er seinen Bruder und in seiner Manneskraft kämpfte er gegen Gott; (5) er kämpfte gegen eine Gotteserscheinung und blieb Sieger, er weinte und flehte sie um Erbarmen: in Bethel, da fand er Ihn, und dort redete er mit Ihm. (6) Jahwe, Gott der Heere, aber, Jahwe ist sein Name. (7) Auch du kehre um durch deines Gottes Hilfe (nur so läßt sich übersetzen, wenn nicht der Text geändert werden soll), bewahre Frömmigkeit und Recht, und harre deines Gottes alle Zeit! Nach dem Zusammenhang ist kein Zweifel, daß der Prophet im Lauf dieser Worte aus einem Tadel in ein Ermahnungswort übergeht, und daß er für beides die Jakobgeschichte als Vorbild benützt. Wo ist der Übergang? Es scheint mir, daß die Sache so zu erklären ist: das erste ist die Deutung der Namen Jakob und Israel sensu malo. Das Volk trägt seinen Namen mit Recht, schon sein Stammvater war, wie seine Nachkommen, hinterlistig und gottfeindlich. Bei der Deutung des zweiten Namens kommt dem Propheten zum Bewußtsein, welcher Art dieses Kämpfen des Stammvaters gegen Gott gewesen sei, und welche

Bedeutung dieser Kampf für ihn gewonnen habe; es war ein Flehen um Segen, dem ein richtiger treuer Dienst in Bethel folgte (die Deutung von 5b auf Gen. 35, 1 ff. ist nicht ganz sicher; doch aber wahrscheinlicher als die auf Gen. 28, 10 ff.), mit einem Wort der Gotteskampf wurde zur Bekehrung. Darin sollte das jetzige Israel seinem Ahnen auch nachfolgen, nicht bloß nach der schlimmen Seite. Ein derartiger rascher Gedankenübergang kann bei Hosea am wenigsten befremden. Vgl. übrigens die Komm. und neuerdings Procksch a. a. O., S. 20 ff.; s. a. ZAW XIII 281 ff. (Beer). v. 6 erinnert stark an Ex. 3, 15b; seine Authentie ist nicht sicher.

Aus dem Propheten Jesaia genügt es, auf das bekannte Gleichnis vom Weinberg hinzuweisen, Jes. 5, 1 ff., cf. auch 1, 2 f. Im Jahre 701, nach dem Abzug Sanheribs, konnte der Prophet fragen, wie Juda noch weiter geschlagen werden solle, da es doch immer nur im Abfall fortfahre, 1, 5—7. Besonders charakteristisch ist endlich die berühmte Stelle Mi. 6, 3 ff. Die צדקין Jahwes sind auch hier vor allem die Ausführung aus Ägypten, die Sendung Mosis, auch die Wandlung des Fluches Bileams in Segen wird besonders erwähnt. Diese Verwertung der bisherigen Geschichte bezeichnete nicht bloß einen geistigen Fortschritt im allgemeinen, insofern an Stelle der Vereinzelung ein einheitlicher Zusammenhang trat, sondern diente vor allem nicht wenig dazu, den Eindruck der prophetischen Strafpredigt zu verschärfen. Die Propheten betonten damit die Verpflichtung zur Treue und berührten damit Gefühle, welchen das Volk auch bei tatsächlichem Widerstreben innerlich Recht geben mußte. So weckten sie einen Zwiespalt oder erweiterten vielmehr den vorhandenen Zwiespalt zwischen der Wirklichkeit und dem, was sein sollte. Sie trieben dem Volk einen Stachel ins Bewußtsein, den es doch nicht los werden konnte. Freilich wäre das schwerlich geglückt, wenn nicht die äußeren Ereignisse, denen das Volk entgegenging, mächtig nachgeholfen hätten. Dies führt uns von der prophetischen Auffassung der Sünde Israels zu der der Strafe.

IX. Kapitel.

Gericht und Strafe.

1. Die Aussagen der Propheten über die Strafe, welche Jahwe über Israel bringen werde, scheinen den Zeitgenossen

großenteils ganz unverständlich gewesen zu sein. Sie erschienen ihnen als hochverräterisch und widersinnig zugleich, vgl. Am. 7, 10 ff.; Jer. 26, 7 ff. Was ihnen daran so völlig neu und fremd war, war nicht die Überzeugung, daß Jahwe überhaupt das Unrecht strafe. Das wußte man längst. Das Neue, was sich freilich erst von rückwärts klar übersehen läßt, liegt auch hier nicht sowohl in dem Inhalt der prophetischen Ankündigung in abstracto; nicht daß Krieg und Pest u. dgl. göttliche Gerichte seien, war das Befremdende, das Neue liegt vielmehr in der Konsequenz, mit der die Propheten ihre Strafdrohungen auf die ganze Nation ausdehnen und ohne Scheu auch das Alleräußerste, die Vernichtung der Nation, ins Auge fassen; es liegt darin, daß sie an Stelle vereinzelter göttlicher Zornesäußerungen und gelegentlicher Strafgerichte — darüber war man noch nicht viel hinausgekommen — eine alles umfassende Abrechnung in Aussicht stellen; es liegt vor allem darin, daß sie bei alledem ausschließlich nach sittlich-religiösen Gesichtspunkten urteilen und die Schwere der Strafe nur nach solchen Maßstäben bemessen.

Der Prophet Elia ist auch in dieser Hinsicht der Vorläufer der späteren Schriftpropheten. Die Gotteserscheinung am Horeb, I Kg. 19, 11 ff., gehört in diesen Zusammenhang. Sie soll den Propheten nicht darüber belehren, daß Gottes Wesen dem stillen, sanften Sausen sich vergleiche, — als ob nicht das Feuer gerade ein richtiges und treffendes Abbild des Wesens Gottes wäre, — ebensowenig soll dem Propheten ein Vorwurf gemacht werden, daß er hier weile, statt in Israel für seinen Gott zu arbeiten, — hatte Gott ihn doch selbst an den Berg Horeb gebracht; vielmehr soll Elia durch sie Aufschluß erhalten über Gottes Walten mit seinem Volk in der nächsten Zukunft. Ein dreifaches Gericht will Jahwe über sein Volk bringen. Wen Hasael nicht tötet, den tötet Jehu, wen Jehu nicht tötet, den tötet Elisa. Diese drei rotten alles aus bis auf die 7000, die sich vor dem Baal nicht gebeugt haben. Daher gehen Sturm, Erdbeben, Feuer dem Herrn voran. Im Bilde zeigt der Herr, was nachher seine Worte eigentlich beschreiben; das Gericht über Israel ist vor

Tür, Elia selbst soll die Werkzeuge dazu bereiten. Wie Elia über die Zukunft der erretteten 7000 gedacht hat, läßt sich aus der I Kg. 19 gegebenen Darstellung natürlich nicht entnehmen. Aber soviel geht aus ihr hervor, daß Elia unter dem Eindruck des Abfalls Israel zum tyrischen Baal von der Überzeugung durchdrungen war: das Gericht über Israel ist nahe. Wie neu und fremdartig diese Überzeugung war, wie wenig man sich solche Weissagung auch nur ahnungsweise denken konnte, zeigt eben die Form, in der sie zum ersten Male auftritt: es ist die wunderbarste Offenbarung Gottes, nur vergleichbar dem, was Mose am Horeb erlebt hatte.

Elias Weissagung erfüllte sich. Israel kam durch die Syrer an den Rand des Untergangs und wurde aufs äußerste geschwächt. Aber noch einmal wurde die Krisis überwunden, und die glanzvollen Tage Jerobeams II. ließen die schweren Zeiten vergessen. Gerade jetzt aber treten Propheten auf, die mit viel größerer Bestimmtheit und in schärferer Form noch als Elia dem Volk das Gericht als Strafe für seine Sünde ankündigen. An der Spitze steht Amos. Eine furchtbare Heuschreckenplage und eine sengende Dürre sind noch einmal abgewendet worden, Am. 7, 1–6. Da wurde dem Propheten eine dritte entscheidende Vision zu teil. Jahwe stand auf einer חומת אנך, ein Senkblei in der Hand. „Siehe," spricht er, „ich lege das Senkblei an inmitten meines Volks Israel; nicht länger will ich an ihm vorübergehen" u. s. w., 7, 7 ff. Die „Mauer des Senkbleis" kann hier keine senkrechte Mauer bedeuten.[1]) Man legt das Senkblei an, um festzustellen, ob eine Mauer gerade steht oder nicht, so beim Bau der Mauer. Steht die Mauer bereits und wird das Senkblei angelegt, wie es hier der Fall ist, so muß sie eine solche sein, bei welcher festgestellt werden soll, ob sie noch stehen bleiben kann, oder ob sie Einsturz droht. Israel ist eine solche schief und krumm gewordene Mauer, wie das untrügliche Maß Jahwes ergibt. Der Einsturz muß also kommen, er ist eine Naturnotwendig-

---

[1]) Vgl. übrigens zu dieser immerhin schwierigen Deutung Riedel, Altt. Unterss. S. 30 ff.

keit. Auf diese Vision hin scheint Amos nach Bethel aufgebrochen zu sein.

Das Gericht, welches Jahwe über sein Volk bringen will, wird oft von Amos erwähnt und mannigfaltig beschrieben. Doch wird jegliche bestimmte Anordnung nach sachlichen Gesichtspunkten vermieden. Ebenso wird niemals irgend etwas gesagt über die zeitliche Aufeinanderfolge der verschiedenen Schläge. Es erscheint mitunter als einmaliger Akt, mitunter zerlegt es sich in eine Reihe verschiedener Strafen. Mit einzelnen von ihnen hat Gott es schon bisher bei seinem Volke versucht, freilich vergebens, vgl. 4, 6 ff., aufs neue droht Jahwe jetzt mit Pest, 6, 9 ff., Dürre und Hunger, vgl. 8. 13, Krieg und Schwert, 6, 8. 14; 9, 10. Zweimal, 2, 13; 8, 8, vgl. 9, 5, finden sich bei Amos Ausdrücke verwendet, welche sich von seinen eigentümlichen Anschauungen aus psychologisch verständlich machen lassen, die jedoch in dem Erdbeben unter Usia, zwei Jahre nach seinem Auftreten (Am. 1, 1; Sach. 14, 5), eine besonders auffallende Bestätigung gefunden haben. Wie das Volk und die Großen durch ihren Rechtsbruch das erschüttern, was nach Amos' Überzeugung das unerschütterlich Feste und Sichere ist, so wird Jahwe selbst das, was für den Menschen als das unbeweglich Feste gilt, den Grund der Erde, erschüttern, daß sie bebt und schwankt[1]) wie ein mit Garben beladener Wagen. Doch fehlen bei Amos noch jene Schilderungen des Aufruhrs aller Elemente, wie sie später bei den Beschreibungen des Tages Jahwes üblich werden; vgl. jedoch 8, 9. Nur insofern ist Amos auch in dieser Beziehung der Vorgänger aller späteren, als die Teilnahme der Naturgewalten, ihre Benützung durch Jahwe — daher der Name Zebaoth — bei der Durchführung seines Gerichts von da an nicht mehr aus den Zukunftsschilderungen verschwindet.

Im einzelnen richtet Amos seine Gerichtsankündigungen gegen den siegreichen Jerobeam II., Am. 7, 9. 11, wie gegen seinen diensteifrigen, reichen Oberpriester, 7, 17, gegen die

[1]) Der andere Vergleich (sich hebt und senkt wie der Nil) ist für ein Erdbeben wenig passend und schwerlich authentisch, vgl. die Komm. Jedoch scheint es mir nicht nötig, 8, 8 ganz zu streichen (Marti).

üppigen Frauen, 4, 2, und die Kriegshelden, 2, 14 ff., die gleichgültigen Prasser, 6, 4 ff., die sich um den Schaden Josephs nichts kümmern, und die gewinnsüchtigen Getreidehändler, 8, 5 ff., und bestechlichen Richter, 5, 7 ff., etc., aber diese einzelnen Drohungen treten zurück gegenüber dem einen furchtbaren Gericht, das die ganze Nation vernichten soll, dem Exil. Dasselbe wird nicht selten ausdrücklich genannt (5, 5. 27; 6, 7; 7, 17; 9, 4), noch öfter indirekt angedeutet. Die Drohung durchzieht das ganze Buch, ob nun im Klagelied von dem Tod des Volkes die Rede ist, 5, 1 ff., oder der Tag Jahwes als ein Tag des Dunkels beschrieben wird, 5, 18, oder in anderer Weise von der Zerstörung und Verwüstung durch die Feinde gesprochen wird, wie 3, 11 ff.; 6, 14 ff. etc. Diese Ankündigung, daß Israel überhaupt vernichtet werden solle, war das absolut Neue, Unbegreifliche und Undenkbare für das Empfinden des Volkes. Amos verschärft den Eindruck seiner Worte durch die folgenden Gesichtspunkte:

1. Das Gericht über Israel ist das wirkliche Ziel, der krönende Abschluß der Gerichte über die andern umliegenden Völker. Auch sie werden getroffen; aber das ist nur Vorbereitung und Einleitung für Jahwes eigentliche Absicht, nämlich Israel zu strafen; c. 1, 3—2, 16.

2. Das Gericht über Israel ist gerade deswegen besonders streng und schwer, weil Israel Jahwe am nächsten steht. „Euch allein habe ich mir zu eigen gemacht von allen Geschlechtern des Erdbodens, darum will ich an Euch heimsuchen alle Eure Sünden," 3, 2. Der Vorzug Israels besteht, aber er gereicht ihm zum Verderben. Daneben findet sich auch der entgegengesetzte Gedanke: Israel steht Jahwe nicht näher als Kusch, er hat an den Philistern ähnliche Dinge getan wie an Israel, 9, 7. Beide Gedankenreihen dienen dem Zweck, das angekündigte Gericht als ein gewisses hinzustellen, wobei der erste Satz mehr seine innere *Begründung*, der zweite seine innere *Möglichkeit* hervorhebt. Beide Sätze aber wirkten auf die Zeitgenossen des Amos in gleichem Grade verletzend.

3. Überhaupt sucht Amos bei jeder Gelegenheit zu zeigen, wie das wirklich zu erwartende Handeln Jahwes im direkten

Gegensatz zu den Erwartungen des Volkes steht. War man froh, der Syrer Herr geworden zu sein, so sagt Amos: gerade jetzt ist der Tod des Volkes nahe. Hoffte man auf einen Tag Jahwes, an dem er sichtbar zum Heile seines Volkes hervortreten werde, so sagt Amos: der Tag Jahwes ist Finsternis, nicht Licht, und Vernichtung bringt es, wenn er durch sein Volk dahingeht; 5, 18 ff. Bemühte man sich, Jahwes Gunst durch eifriges Opfern zu sichern, so bedroht Amos gerade den Kultus und seine Stätten mit dem schärfsten Gericht. Gilgal wandert in Gefangenschaft und Bethel wird zu Beth Awen, 5, 5; vgl. 5, 21 ff. Jahwe selbst steht auf dem Altar und zerschmettert die Säulen, daß sie die Anbetenden unter ihren Trümmern begraben, 9, 1 ff.; vgl. 3, 14 ff.

Das Gericht trifft die Nation im Ganzen, es ist in der Sünde des Volkes, insonderheit in der Häufung sozialer Ungerechtigkeit begründet, es ergeht mit der unabänderlichen Notwendigkeit, mit welcher das Recht in der Strafe sich durchsetzt und vollzieht sich in der vollständigen Verwerfung Israels.

2. Wie kam Amos zu diesen Anschauungen?[1]) Fernzuhalten ist zunächst jede Erklärung, welche sein Urteil über die Sünde des Volkes und seine Ankündigung des kommenden Gerichts irgendwie zeitlich von einander trennt. Da Amos die Assyrer nie ausdrücklich nennt, jeder bestimmten Andeutung der politischen Lage seiner Zeit sich enthält — vgl. dagegen Jesaias Ankündigungen des Gerichts durch Assur —, da er (resp. ein ihm zeitlich nahestehender Späterer) sein Buch vielmehr nach dem Erdbeben zur Zeit Usias datiert und auf dieses Ereignis immer wieder angespielt wird, so kann die politische Kombination bei ihm keinesfalls eine zu bedeutende Rolle gespielt haben. Auch in den Visionen von c. 7, die das Entstehen des prophetischen Bewußtseins Amos' beschreiben, weist nichts auf eingehendere Beschäftigung mit der politischen Lage des Staates. Heuschrecken, Dürre, Einsturz — um diese Formen des göttlichen Richtens dreht sich der ganze Inhalt.

---

[1]) Vgl. Smend², S. 182 f.

Es ist m. E. nicht ausgeschlossen, daß die Idee der Wegführung Israels „über Damaskus hinaus“, d. h. durch die Assyrer, erst in Bethel selbst Amos deutlicher ins Bewußtsein getreten ist. Andererseits konstruiert aber Amos auch nicht lediglich auf grund von Postulaten, wogegen schon der ganze Charakter seiner Rede Zeugnis ablegt. Und wenn es auch längst feststand, daß Jahwe das Unrecht strafe und das Recht schütze, so folgte daraus keineswegs die Konsequenz, daß er um der gegenwärtigen Sünde Israels willen jetzt sein Volk vernichten müsse. Es läßt sich nicht bestreiten, daß die Nähe des Gerichts, von der Amos überzeugt war, vor allem ihm den inneren Zwang zur Predigt gegen Israel auferlegte; vgl. 3, 3—8. Aber eben die Idee, Israel könne durch die Assyrer vernichtet werden, lag gänzlich außerhalb der damaligen natürlichen Denkmöglichkeiten. Amos weiß und betont es ausdrücklich, daß Jahwe es sei, der ihm davon zu reden befohlen habe. Diese Gewißheit, in der er steht, ist das Wunderbare, das Prophetische. Sie ist ebensowenig Produkt natürlicher Anlage oder scharfer politischer Fernsicht, als Resultat logischer Folgerungen aus dem gegenwärtigen sittlichen Zustand des Volks.

Und was das Urteil über den damaligen sittlichen Stand Israels anlangt, so ist gewiß alles, was Amos verurteilt, auch von andern verurteilt worden. Die sittlichen, sozialen, rechtlichen Mißstände lagen vor Augen, man hat nicht den Eindruck, als ob der Prophet nach Gründen suchen müsse für das von ihm erwartete Gericht, als ob er sich bemühen müßte, dasselbe als ein gerechtes zu erweisen. Spricht doch aus jeder Zeile die flammende Empörung über das Unrecht, das ihm überall entgegentritt. Keine Rede davon, daß das sittliche Verwerfungsurteil erst eine nachträgliche Folge der Gerichtsahnung sei! Schon die Klarheit und Reinheit des sittlichen Urteils bei Amos geht über das Maß des natürlich Erklärbaren hinaus. Vollends aber bleibt in der Tat „ein Geheimnis“ die Zusammenfügung beider Linien zu einer alles umfassenden einheitlichen Überzeugung von der absoluten Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung. Recht muß doch

Recht bleiben, in Israel, außerhalb Israel, gegen Israel. Jahwe will das Recht und will nur das Recht, und er setzt dieses Recht auch durch, mag darüber stürzen und fallen, was da will! In der Tat eine hinreißend großartige Gewißheit. Das Geheimnisvollste daran ist jedoch der Charakter, der es wagt, solche Überzeugungen zu vertreten. Denn im Charakter des Subjekts, das diese Gewißheit verkündigt, liegen die wichtigsten psychologischen Anknüpfungspunkte für die Entstehung derartiger Überzeugungen. Das Gericht durch die Assyrer ahnen konnten auch andere, über den Verfall der Sitte in Israel klagen —, das taten vielleicht viele. Aber unter dem Gegendruck der allgemeinen hochgespannten Hoffnungen daran festzuhalten, daß jedes Unrecht sicher sich straft, jede Lüge sicher an sich selbst zu grunde geht, unter dem Eindruck des scheinbaren Gegenteils, im Angesicht erfolgreichen Unrechttuns sich zu behaupten, im Gegensatz zu dem trägen in den Tag hineinleben immer wieder an die Majestät des sittlichen Gesetzes zu glauben, — das ist nur möglich bei einem stark entwickelten eigenen sittlichen Wollen. Nur wer selbst unter der Voraussetzung einer moralischen Weltordnung handelt, kann den Glauben an eine solche festhalten, auch hier bedingt und beeinflußt nicht nur die Anschauung das Tun, sondern auch und noch viel mehr das Tun die Anschauung. Ja wir möchten behaupten, daß erst das eigene Handeln in diesem Sinne allmählich eine geschlossene Anschauung dieses Inhalts herbeigeführt hat (und noch jetzt herbeiführt). Vollends wirkliche Festigkeit erlangt diese Überzeugung nur durch praktische Betätigung. Nur starke, reife, sittliche Persönlichkeiten können mit solcher Überzeugungskraft von der Majestät des Sittengesetzes zeugen wie Amos und alle Propheten. Dem Leichtsinn und der Trägheit bleibt nur das ewige Schwanken zwischen Ausgelassenheit und Verzweiflung oder eine mehr oder weniger resignierte, fatalistische Gleichgültigkeit. In dieselbe ist der Orient nicht erst später versunken; schon zur Zeit der Propheten finden wir in Israel beide Richtungen. Die Propheten aber erkennen mit der Durchführung des Sittlichen die ewige Bedeutung des-

selben. Dadurch kommt in das Chaos des Weltgeschehens Licht, und das beobachtende Gemüt erlangt Befriedigung. An Stelle einer Summe von Zufälligkeiten tritt, wenn auch nur gefordert, aber doch sicher, eine Einheit der Grundgedanken. Im Mittelpunkt stehen ethische Zwecke, ethische Gesetze als zusammenhaltendes Prinzip. Geistig sittliche Zwecke werden die als einzig wertvollen im ganzen Weltgeschehen erkannt, und mit einzigartiger Energie als solche hingestellt.

Der Gedankengang der Stelle Am. 3, 3—8 ist nicht ganz leicht richtig zu erkennen. Die Schwierigkeit liegt darin, daß das einemal von der Wirkung auf die Ursache, das anderemal von dem Symptom auf die entsprechende Begleiterscheinung geschlossen wird, daß Erkenntnisgrund und Realgrund beständig miteinander wechseln. Die Stelle heißt: (v. 2) Euch allein habe ich mir zu eigen gemacht von allen Geschlechtern des Erdbodens; darum will ich an euch heimsuchen alle eure Sünden. (3) Gehen wohl zwei miteinander, ohne daß sie sich verabredet haben? (4) Brüllt der Löwe im Walde, es sei denn, daß er Raub hat? läßt der Jungleu seine Stimme hören aus seinem Schlupfwinkel, außer wenn er einen Fang getan hat? (5) Fliegt der Vogel zur Erde (פַּח in 5a ist zu streichen. vgl. die Komm.), außer wenn er die Lockspeise sieht? Fährt die Schlinge von der Erde in die Höhe, außer wenn sie (ihn) gefangen hat? (6) Wird die Posaune geblasen in der Stadt, und das Volk erschrickt nicht? Geschieht ein Unheil in der Stadt, und ist's nicht Jahwes Werk? (7) Denn der Herr Jahwe tut nichts, es sei denn, daß er seinen Rat geoffenbart hat seinen Knechten, den Propheten. (8) Der Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten? Der Herr Jahwe redet, wer sollte nicht weissagen? (So ist zu lesen, nicht mit Textänderung, die die Pointe abschwächen würde). Die Frage in v. 3 wäre äußerst banal, wenn nur gesagt sein sollte, daß zwei Leute nicht miteinander gehen, außer wenn sie sich verabredet haben. Überdies wäre das auch gar nicht richtig, warum sollen sie nicht durch Zufall zusammengekommen sein? Andererseits wird man auch nicht auf die bisherige Erfüllung prophetischer Weissagungen hinweisen dürfen, denn Weissagung und Erfüllung haben sich nicht „verabredet“. Es muß sich um das Zusammengehen Jahwes und der Prophetie handeln. Die Propheten verkündigen das Gericht (v. 2). Wie könnte dies geschehen, wenn Jahwe nicht wirklich das Gericht bringen wollte? Die Ankündigung des Gerichts durch die Propheten ist das sicherste Zeichen, daß Jahwe wirklich es vollziehen wird. Dies durchzuführen, benützt der Prophet drei Gedanken. 1. Das Erschallen des Prophetenworts bedeutet Unheil. 2. Jahwe ist es, der das Unheil wirkt. 3. Jahwe ist es, der die Propheten reden läßt. Weil derselbe Jahwe es ist, der auch das Unheil wirkt und der die Propheten zum Reden nötigt — in dem er ihnen nämlich sein Wort mitteilt —, des

wegen zeigt das Auftreten der Propheten, daß Jahwe Unheil wirken will; 2 und 3 begründen das erste. Bei v. 3 schon will der Prophet auf Jahwe und die Prophetie hinaus. Er unterbricht sich aber, indem er den allgemeinen Gedanken: aus dem Symptome schließt man auf die Begleiterscheinung, an der Wirkung erkennt man die Ursache, einfügt. (Die Idee ist hier noch nicht die, zu zeigen, daß jedes Ding seinen zureichenden Grund habe: Erkenntnisgrund, nicht Realgrund.) Dazu dient v. 4 und 5. Mit v. 6a folgt, was sich das Volk aus der bisherigen Darlegung abnehmen soll. Wenn wirklich gewisse Erscheinungen Symptome sind, so ist gewiß die Prophetie ein solches: Ihr Ruf soll daher Schrecken zur Folge haben umsomehr, als Jahwe es selbst ist, der (a) das Unheil sendet (6b) und der (b) die Propheten zum Reden bringt, ja dazu zwingt (v. 8. 9). Mit v. 6a soll also die Anwendung beginnen, aber auch sie wird sofort wieder unterbrochen durch eine neue Gedankenreihe. Dieselbe soll zeigen, daß die Anwendung der Beispiele v. 4. 5 auf Jahwe und den Prophetismus berechtigt ist. Das Volk sollte wirklich über die Tatsache, daß mit einemmal Prophetenruf ertönt, stutzig werden, sich das entsprechende daraus abnehmen: ist es doch Jahwe, der die Propheten schickt, der das Unheil wirkt und das zweite nicht tut ohne das erste.

Die Bedeutung der Gedanken des Amos läßt sich kaum genügend würdigen. Die Überzeugung, daß der Weltlauf unter allen Umständen eine Durchsetzung der sittlichen Idee bringt, ist etwas so Erhebendes, daß immer wieder Menschen von dieser Idee gelebt und in ihr Friede gefunden haben. Das Gebiet, worin sich nach Amos die sittliche Idee vor allem darlebt, das Recht, die soziale Gerechtigkeit, ist freilich noch nicht die höchste Vollendung des Sittlichen, aber für die damalige Zeit zumal und noch lange hinaus ist das soziale Leben das wichtigste Gebiet, auf welchem die Geltung sittlicher Normen erkämpft werden muß. Aus der allgemeinen Sitte treten damit als das wichtigste die in ihr enthaltenen wirklich sittlichen Elemente hervor, aus dem Rechte, das eng mit vielerlei heterogenem verwachsen ist, erhebt sich der in ihm enthaltene sittliche Wert als die Hauptsache. Da die sittliche Wertschätzung dem Menschen unveräußerlich eignet, das Sittliche ihm stets absolut Achtung abzwingt, ist es trotz aller hindernden Einflüsse nicht anders möglich, als daß ein so klarer Ausdruck der absoluten Wertschätzung des Sittlichen, wie er sich bei Amos zeigt, sich auch durchsetzt, — trotz alles Widerspruchs und zeitweisen Zurücksinkens.

3. Zur Zeit Hoseas war die von den Assyrern her drohende Gefahr bereits so nahe gerückt, daß kein Zweifel mehr bestehen konnte, welches Reich schließlich das Gericht über Israel bringen werde. Hosea hat die ersten Deportationen ohne Zweifel miterlebt. Daher gipfelt auch ihm das Gericht, welches Jahwe über sein abgefallenes Volk verhängen will, in dem Exil. Allein bezeichnenderweise spricht er mit Vorliebe in *bildlicher Form* von dieser Strafe und nennt die Deportation nach Assyrien selten, ohne Ägypten daneben zu erwähnen, vgl. 9, 3. 6; 11, 6; ja, mitunter wird sogar bloß von einer Rückkehr nach Ägypten geredet, so 8, 13 (anders die LXX, die auch hier Assyrien hinzufügt), oder es wird die Rückkehr in die Wüste angedroht, 2, 5. 16. Es handelt sich für Hosea nicht darum, die Zukunft möglichst deutlich anzugeben, sondern nur einen *Zustand* zu beschreiben, in welchem dem Volk seine Verwerfung recht lebendig zum Bewußtsein kommen sollte. Darum spricht er in Ausdrucksweisen, die aus der bisherigen Geschichte genommen sind. Seine Drohungen sind Weissagung, nicht Wahrsagung; schwerlich hat er irgendwann von Ägypten her eine wirkliche Gefahr für Israel befürchtet (trotz 11, 5 f.) und noch weniger *buchstäblich* verstanden sein *wollen*, wenn er von einer Wiederkehr des Wüstenzustandes sprach. Die ägyptische Knechtschaft und der Wüstenzug erscheinen ihm als Zeiten der Drangsal, welche Israel überwinden mußte, ehe es das Erbteil Jahwes erlangen konnte, ähnliche Drangsal muß (zu ähnlichem Ziele) Israel jetzt wieder erleben, — alles einzelne ist Nebensache. Auch bei der Schilderung der Strafe, die dem abtrünnigen Israel bevorsteht, wählt Hosea mit Absicht die allerpersönlichsten Ausdrücke. Denn was Jahwe mit Israel tun wird, ist dasselbe, was Hosea mit seinem untreuen Eheweibe tat; vgl. 2, 5. 12; 3, 3 f. Wie diese bei kümmerlichem Unterhalt lange eingesperrt wird, wie ihr jede Möglichkeit zu entlaufen genommen wird, wie sie zur Strafe eine Zeit lang von jedem Verkehr mit ihrem Gatten abgeschnitten wird, so wird Israel von Jahwe geschieden, es wird der bisherigen Gaben beraubt und kümmerlich gehalten — lange Zeit; vgl. vor allem c. 2 und 3. An

Stelle der reichen Naturgaben Kanaans tritt die Entbehrung der Wüste, 2, 16, an Stelle der Freiheit ägyptische Knechtschaft, auf die vielerlei nationalen, kultisch-religiösen (vgl. 2, 13; 3, 3 f.; 9, 5) und natürlichen (vgl. 2, 11; 9, 2) Güter muß Israel verzichten, der Kultus wird gänzlich abgebrochen, 9, 4; 10, 2. 6. 8, vergebens sucht man dann Jahwe mit Opfern, 5, 6; die Altäre werden zu Steinhaufen, 12, 12; das Salben von Königen hört auf, 8, 10, und lange Zeit wird dieser Zustand dauern, 3, 4. Im übrigen halten sich die Strafankündigungen Hoseas im Rahmen der Dinge, welche bereits vor Augen lagen; er konnte darauf hinweisen, daß das Gericht bereits begonnen habe. Jahwe war für Ephraim bereits geworden zur Motte und fressender Fäulnis, 5, 12; Ausländer verzehrten seine Kraft, 7, 9; vgl. 13, 15; das Schwert, mit welchem Hosea droht, 7, 16; 11, 6; 14, 1, hatte bereits in Israel gewütet, und die Grausamkeiten der assyrischen Kriegführung waren bekannt, 10, 14; 14, 1. Dementsprechend ist es nicht nötig, alle die Details, mit welchen Hosea das nahende Verderben, den „Tod des Volkes", vgl. 13, 1, schildert, aufzuzählen. Sie sind großenteils in die Terminologie der späteren Zeit übergegangen und haben die Farben für ähnliche Schilderungen in späteren Zeiten geliefert; doch finden wir bei Hosea noch die volle ursprüngliche Kraft und nicht selten einen poetischen Schwung, der den späteren, Hosea benützenden Schriftstellern fehlt; vgl. Hos. 13, 14: „wo sind deine Seuchen, Tod? wo deine Qualen, Unterwelt? Keine Gnade gibt es mehr bei mir." Die Worte müssen als Drohung aufgefaßt werden.

Dagegen ist es nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, daß Hosea deutlicher als die anderen Propheten in seinen Gerichtsdrohungen einen Gedanken hervorhebt, der von der eigentümlichen Tiefe der Anschauungen dieses Propheten besonders deutlich Zeugnis ablegt, mit dem er aber fast ganz allein steht. Es ist die Überzeugung, daß die äußere Strafe Jahwes nur die notwendige Folge des vorhergehenden inneren Bruchs zwischen Israel und Jahwe darstellt. Auch diese Anschauung entspringt aus der eminent persönlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel und hat ihre Wurzel in den inner-

lichen Erlebnissen Hoseas mit seinem Weibe. Sie war ihm innerlich entfremdet, ehe sie ihm entlief, er muß sie strafen mit Entziehung ihrer Gattenstellung, bis sie sich innerlich wieder ihm zugewendet hat. Ganz so ist es bei Israel. Daß Jahwe sein Volk ins Exil schickt, ist nur die notwendige äußere Folge der bereits vorhandenen inneren Entfremdung Israels von seinem Gott. Nicht ein erhabenes, aber doch in seiner Strenge kaltes Prinzip setzt sich in der Strafe durch (wie bei Amos); es handelt sich nicht um eine juristische, sondern eher um eine sittliche Notwendigkeit, — wenn Israel sich von seinem Gott trennt, so ist damit ein Zustand von selbst geschaffen, der für das Volk Unseligkeit bedeutet. Eine jede irgendwie geartete Gnadengemeinschaft, äußere Segnungen u. dgl. sind damit eine innere Unmöglichkeit geworden: es war kein weiter Schritt mehr von hier bis zu der Erkenntnis, daß eben die Trennung von Gott das Gericht selbst ist. Auf mannigfache Weise zeigt Hosea, wie Israel nur erfährt, was nach seinem Verhalten gar nicht anders sein kann: war Israel voll Untreue und Falschheit, so muß es die Frucht seiner Falschheit essen, 10, 13; aus און wird שוא, 12, 12; hat Israel Jahwe vergessen, so vergißt Jahwe auch Israels, hat das Volk seinen Gott verworfen, so verwirft er es auch seinerseits, weist Israel Jahwes Liebe zurück, so will er es auch nicht weiter lieben, 9, 15. Er kann nicht mit einem Volke in Gemeinschaft stehen, wenn dasselbe ihm feindselig und treulos gegenübersteht; dieses Verhältnis muß nun auch äußerlich an den Tag treten, was eben im Exil geschieht; vgl. 3, 3. So sind bei Hosea Schuld und Strafe nicht mehr heterogene Dinge, sondern hängen innerlich aufs engste zusammen. Eben darum kann für ihn die Strafe auch nicht das letzte sein.

4. Noch weniger als für Hosea ist es für Jesaia nötig, alle die vielen Ausdrucksweisen aufzuführen, welche diesem Propheten zu Gebote stehen, wenn er das seinem Volke bevorstehende Gericht beschreiben will. Der Reichtum an eigentlichen Ausdrücken und bildlichen Darstellungsmitteln, die poetische Kraft und plastische Anschaulichkeit, welche diesem Pro-

pheten eignen, das großartige Pathos seiner Rede treten auch in dieser Beziehung überall glänzend zu Tage, und erschweren nicht selten die schärfere Charakterisierung des Inhalts. Auch dem Propheten Jesaia ist es um das Volk im ganzen zu tun, um seine Repräsentanten oder leitenden Führer, um ganze Klassen der Bevölkerung, Bedrohung eines einzelnen findet sich nur einmal, Jes. 22, 15 ff. Die Strafe aber ist für Jesaia vor allem Erweis der Erhabenheit Jahwes. Wie ein gewaltiger Herrscher züchtigt er sein rebellisches Volk, er erweist sich als der einzig erhabene im Gericht. „Jahwe allein wird erhaben sein an jenem Tage“, 2, 11. 17. Seine allmächtige Herrschaft zeigt er, indem er Weltreiche benützt, um sein Volk zu züchtigen, und wiederum Weltreiche zerschmettert, wenn sie sich wider ihn erheben. Er allein ist der Heilige, d. h. der allmächtige Gott. Darum stürzt er die Hohen in die Tiefe, die Weisen stellt er als Toren hin, 29, 14, den Eitlen und Hoffärtigen sendet er Entstellung und tiefste Schmach, 3, 17—4, 1, die Sicheren und Stolzen stürzt er am tiefsten und schrecklichsten. Der Maßstab, nach dem er verfährt, ist die Gerechtigkeit: „als der Erhabene wird Jahwe Zebaoth dastehen durch das Gericht und der heilige Gott heiligt sich durch Gerechtigkeit“, 5, 16; 30, 18 (3, 10 f. ist wohl späterer Zusatz). Kein Unterschied wird gemacht zwischen den Völkern, ob sie mächtig oder ohnmächtig sind. Der Hochmut Assurs wird ebenso gedemütigt, 10, 6 ff. 15. 33 f., wie der der Syrer und der Jerusalems. Niemand und nichts soll hoch dastehen neben Jahwe auf der ganzen Erde.

Neben dieser am häufigsten wiederkehrenden Grundanschauung Jesaias findet sich die andere, daß die Strafe vermöge eines notwendigen inneren Zusammenhangs mit der entsprechenden Sünde von selbst gegeben ist. Dies gilt vor allem für den Unglauben des Volks. „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht, 7, 9. Wenn hier mit Absicht von demselben Stamm אמן zuerst das Hiphil, dann das Niphal gebraucht wird, so werden wir noch etwas besonderes darin angedeutet finden dürfen neben dem Gedanken, daß, wer den Glauben verweigere, zur Strafe dafür dem Untergang anheim-

fallen werde. Das לא תאמנו bezeichnet nicht bloß die äußerlich bedingte Reaktion Gottes auf den Unglauben des Volks, sondern will sagen, daß die Strafe des Unglaubens innere Unfestigkeit ist, vgl. 7, 9b, welche eben als solche wiederum den äußeren Untergang nach sich zieht. Wer es verschmäht, durch Halten an Gott Festigkeit zu erlangen (האמין), bekommt überhaupt keine; Ahas soll an seiner Furcht zu grunde gehen. Ganz ähnlich 28, 16: wer glaubt, weicht nicht; vgl. auch 30, 15. Die Festigkeit, die der Glaube in sich trägt, ist selbst schon Heil und Heldenkraft; der innerlich unfeste Unglaube ist selbst schon Untergang, „Weichen", oder „nicht Bestand haben". Eng damit hängt es zusammen, wenn Jesaia nicht selten hervorhebt, wie der Unglaube und das daraus entspringende Verhalten gerade das herbeiführt, was man zu vermeiden hofft, das hindert, dessen man sich zu versichern sucht. Sie wollen auf Rossen dahinjagen, darum sollen die Feinde sie jagen, 30, 16, die Strafe erweist die Sünde des Volkes auch als Nichtigkeit und Torheit. Jahwe richtet sie so ein, daß der Trug der Sünde an den Tag tritt. Er straft mit göttlicher Ironie. Worauf man stolz ist, dessen muß man sich schämen, was besonders klug erdacht schien, wird als größte Torheit dargetan, vgl. 29, 14; 31, 2; 30, 3; wie überall, so ist zumal im Gericht Jahwes Tun wunderbar, unbegreiflich, allem menschlichen Ermessen zuwider und überlegen. Vgl. 28, 21. 29; 29, 14.

In eigentümlicher Weise ordnete sich dem Propheten Jesaia die Tatsache ein, daß die prophetische Predigt erfolglos blieb. Nach c. 6 hat er gleich in seiner Berufungsvision Aufschluß hierüber erhalten.[1] Er wird gesandt, damit das Volk verstockt und unempfänglich werde, damit das Gericht vollends unabwendbar werde, Jes. 6, 10 f. Er arbeitet also durch seine

[1]) Ob diese Überzeugung sich dem Propheten erst im Laufe längerer Wirksamkeit aufgedrängt hat oder nicht, ist schwer festzustellen. Tatsächlich scheint Jesaia am Anfang seines Wirkens über die Zukunft seines Volkes am ungünstigsten geurteilt zu haben. Die Idee der göttlichen Strafverstockung war an sich nichts Neues. Vgl. auch Meinhold a. a. O. 90, Anm. 1.

Predigt selbst mit an dem Gericht, welches er dem Volke anzukündigen hat: die bisherige Stellung des Volkes gegenüber dem Willen seines Gottes straft sich durch immer größere Unfähigkeit zur Besserung, das nicht hören Wollen durch nicht hören Können. Die Tatsache, daß Sünde notwendig Sünde nach sich zieht und der einmal widerstrebende Mensch immer mehr widerstreben muß, wird hier mit voller Deutlichkeit ausgesprochen. Sie erscheint aber nicht als psychologische Notwendigkeit, sondern als Willensäußerung Jahwes: eben damit, daß sie wirklich ist, ist sie auch gottgewollt, und was dazu beiträgt wie Jesaias Predigt, ist unmittelbarer göttlicher Auftrag. Hosea droht, daß Jahwe dem abtrünnigen Volke weiteren Verkehr mit sich unmöglich machen werde; Jesaia droht: eben jetzt will Jahwe seinem Volk im reichsten Maße sein Wort kundtun — damit seine Schuld immer größer werde! Daß dieses Verhalten Jahwes gegen sein Volk irgendwelcher Rechtfertigung bedürfe, liegt dem Bewußtsein des Propheten völlig fern, weil er vollständig davon durchdrungen ist, daß die Verstockung Israels nur verdiente Strafe sei. Jahwe ist der schlechthin Erhabene auch in seinen Strafen; es ist absolut unmöglich, sich wider ihn zu erheben oder ihm dreinzureden; vgl. 28, 21 f. Inhaltlich bedeutet es etwa dasselbe, wenn Jesaia von einem gottgewirkten schlafartigen Unverständnis spricht, welches das ganze Volk umfangen halte, 29, 9. 10. Sünde und Strafe rücken aufs engste zusammen und erscheinen fast als dasselbe, nur von verschiedenem Gesichtspunkt aus betrachtet. Mit vollster Lebendigkeit wird das Wirken Jahwes in allem, auch in dem Bösen, was geschieht, erkannt und geglaubt.

Die Drohweissagungen Michas sind nicht so reichhaltig und mannigfaltig wie die Jesaias, gehen aber über dieselben insofern hinaus, als Micha sogar die Zerstörung Jerusalems und des Tempels bestimmt ins Auge gefaßt hat, Mi. 3, 12. Doch ist fraglich, ob dieses Gericht über die Hauptstadt für Micha mit der Vernichtung von ganz Juda gleichbedeutend war, vgl. Smend a. a. O., S. 237 Anm. 2.

5. Von den verschiedensten Gesichtspunkten aus be-

trachten die Propheten das Gericht, welches sie einmütig dem Volk als Strafe für seine Sünde anzukündigen haben. Es ist Äußerung der unerbittlichen Gerechtigkeit Gottes, es ist die Reaktion auf die Zurückweisung seiner Liebe, es ist der vernichtende Beweis der Erhabenheit Jahwes. Es erscheint als die äußere Folge des bereits vorhandenen inneren Bruchs, als gleichzeitig gegeben mit der Sünde selbst, ja die Sünde in ihrer Steigerung ist selbst Gottesgericht.

Aber alle diese Gesichtspunkte genügen noch nicht, die Gedanken der Propheten zu erschöpfen; für die Folgezeit zumal trat die Strafe, die Gott wirklich verhängte, in ein anderes Licht. Denn sie empfängt besondere Bedeutung durch die Gedanken, welche über sie hinausführen, durch die Hoffnungen, welche jenseits der Strafzeit sich erfüllen sollten. —

X. Kapitel.

Das künftige Heil Israels als Wirkung der göttlichen Gnade.

1. Fast gleichzeitig mit der Ankündigung des Vernichtungsgerichts über Israel sehen wir auch die Überzeugung entstehen, daß dieses Gericht nicht das letzte, sondern nur ein Durchgangspunkt für eine neue Zukunft sein werde. Es möchte scheinen, als ob bereits in der Gottesoffenbarung an Elia auf dem Horeb dieser Gedanke ausgesprochen werde. Wenn Jahwe 7000 übrig lassen will, alle die, welche den Baal nicht angebetet haben, so scheint doch damit gegeben zu sein, daß aus dem sündigen Israel ein „heiliger Rest“ das Gericht überdauern werde. Allein es wird in keiner Weise etwas darüber gesagt, inwiefern Gottes besondere Gnade bei den Übrigbleibenden weilen werde; es wird nicht gesagt, daß dieselben der Anfang und Grundstock eines neuen Israel sein werden; der Blick geht in Wirklichkeit nicht weiter als bis zu dem dreifachen Vernichtungsgericht über Israel und ist vollständig von dieser Idee in Anspruch genommen. So können wir auch keinerlei Zusammenhang zwischen I Kg. 19 und den Gedanken der großen Schriftpropheten des 8. Jahrhunderts nachweisen.

Gleich bei dem ersten derselben, bei Amos, ist es eine vielumstrittene Frage, ob seine Gedanken über das von ihm angekündigte Gericht hinausgereicht haben, ob er eine darauffolgende Gnadenzeit für Israel in Aussicht genommen hat. Die Worte 3, 12: „So spricht Jahwe: wie der Hirt aus dem Rachen des Löwen zwei Schenkelchen oder ein Ohrläppchen rettet, so sollen die Israeliten gerettet werden, die in Samaria wohnen . . .“ — enthalten selbstverständlich nur eine Drohung, nicht aber die Verheißung, daß doch etliche davonkommen werden. Zusammenhang des Textes und der Vergleich selbst machen dies zweifellos. Wenn der Prophet anderwärts, 5, 14 f., die Ermahnung ausspricht: „Trachtet nach dem Guten, nicht nach dem Bösen, damit ihr am Leben bleibet und Jahwe mit euch sei, wie ihr sagt. Hasset das Böse und liebet das Gute, richtet auf das Recht im Tor: vielleicht erbarmt sich Jahwe des Restes Josephs!“, so ist weder die Ermahnung, noch die zweifelnd ausgesprochene Hoffnung, daß das Gericht noch einmal vorübergehen werde, ein bestimmtes Kennzeichen für wirkliche Zukunftshoffnungen bei dem Propheten. Die Frage konzentriert sich vielmehr um die Beurteilung von Am. 9, 8 ff., welche dem ursprünglichen Buche heutzutage von vielen abgesprochen werden. Der Text ist hier schwerlich richtig erhalten. Meines Erachtens können die Worte von der verfallenden Hütte Davids (v. 11. 12) sehr wohl von Amos gesprochen sein; v. 8—10 allerdings stammen schwerlich von ihm, sie dürften eine entsprechende Drohung oder eine Überleitung anderer Art im ursprünglichen Buch des Amos verdrängt haben, da dasselbe doch wohl nicht mit der Frage geschlossen haben kann: „Habe ich nicht Israel aus Ägypten und die Philister aus Caphtor und die Aramäer aus Kir heraufgeführt?“ Der Ausdruck „verfallende Hütte Davids“ ist so charakteristisch und von dem gewöhnlichen Stil der nachexilischen Bearbeitung so verschieden, daß schon deswegen die Annahme späterer Beifügung bedenklich ist. נפלת kann natürlich nicht bedeuten, daß die Hütte einstmals zerfallen wird, resp. zerfallen sein wird, ebenso aber auch nicht vom Standpunkt eines nachexilischen Autors, daß sie ehedem einmal zer-

fallen sei. Gab es nach dem Exil überhaupt noch eine „Hütte Davids“, die im Verfall begriffen war (Part. Praes.)? Konnte da noch von „Rissen“ derselben die Rede sein? Dagegen ist nicht einzusehen, warum zur Zeit Usias vom Hause Davids nicht als von einer verfallenden Hütte die Rede gewesen sein konnte. Wenn nicht im Volke, so doch gewiß bei Amos. War doch in Juda die Erinnerung an den Abfall des Nordreichs als das Schrecklichste, was dem Hause Davids begegnet war, nur zu lebendig, vgl. Jes. 7, 17. Von einer völligen Unterwerfung Edoms war auch unter Usia keine Rede und noch weniger von einer Herrschaft über die andern Völker, welche David einst unterjocht hatte, Am. 9, 12. Die Rosse und Wagen, Festungen und dgl. werden Amos gewiß nicht in dem Eindruck irre gemacht haben, daß die Hütte Davids im Zerfallen sei. Wenn aber Amos überhaupt noch etwas für die Zukunft gehofft hat, so war für ihn als Judäer, für den Jahwe auf dem Zion wohnt, Am. 1, 2, diese Hoffnung irgendwie an das Haus Davids geknüpft.

v. 13–15 mögen in der Tat späterer Zusatz sein. Wenn also auch etwa zwei oder drei Verse aus dem letzten Kapitel des Buches Amos zeigen, daß ihm das Gericht über Israel und Juda nicht das allerletzte gewesen ist, so ist doch auch bei ihm der Blick fast ausschließlich auf das Gericht beschränkt. Eine eigentliche Bedeutung für das Ganze seiner Gedanken hat die Zukunftshoffnung jedenfalls nicht gehabt. Vielleicht hat er in Bethel überhaupt nicht davon geredet. Unter diesen Umständen ist die Frage nach der Echtheit von Am. 9, 8 ff. von ziemlich untergeordneter Bedeutung.[1])

2. Anders steht es bei Hosea und den folgenden Propheten. Was Hosea über die zukünftige Gnadenzeit sagt, enthält eine solche Fülle der tiefsten religiösen Gedanken, daß alle Späteren von ihm beeinflußt erscheinen. Die Verwerfung Israels ist für ihn ebensowenig das letzte, als er mit der Be-

---

[1]) Vgl. Nowack, Die Zukunftshoffnungen Israels etc. 38 ff.; Procksch a. a. O. 13, Anm. 1 und Meinhold, Der heilige Rest 61 ff. Obige Ausführungen waren geschrieben, ehe Prockschs und Meinholds Bücher mir in die Hände kamen. Siehe auch Boehmer, St.Kr. 1903, 44 Anm. 1.

strafung seines untreuen Weibes nur die Durchführung der Strafe bezweckte. Gott straft Israel, um es zu bessern; vgl. 2, 9 ff.; c. 3; 5, 14 ff. Das war kein völlig neuer Gedanke; schon vor Hosea hatte man unter dem Druck göttlicher Zornesäußerungen die Verpflichtung gefühlt, irgendwie zur Wiederherstellung des normalen Zustandes beizutragen. Allein dabei blieb es auch. Die Anschauung war noch unbestimmt, die objektive Sühnung eines einzelnen bisher etwa unbeachtet gebliebenen Verbrechens überwog; der göttliche Zorn äußerte sich gelegentlich und verging wieder bei gegebener Gelegenheit. Bei Hosea aber handelt es sich um den vollständigen Abbruch der Beziehungen zwischen Jahwe und Israel; auf diesem Hintergrund wollen seine Gedanken gewürdigt sein.

Wenn Israel erst alles genommen ist, hofft Hosea, wird ihm die Erinnerung kommen: damals ging es mir besser als jetzt, 2, 9. Im Mangel erinnert sich das Volk an die Güter, die es bisher besessen hat, und an den Geber; das ungetreue Weib sehnt sich nach seinem früheren Gatten zurück; 2, 9 ff.; 3, 5. Vgl. die Geschichte vom verlorenen Sohn. Israel wendet sich, was es jetzt weder kann (5, 4) noch will (11, 5), zunächst innerlich seinem Gott wieder zu, (שׁוּב) 2, 9; 3, 5; 5, 15; 6, 1 etc. Der inneren Zuwendung kommt Gottes Bereitwilligkeit zur Wiederannahme Israels entgegen. Er ruft ihm, 14, 2. 3, und Israel kommt, es sucht ihn, 3, 5; cf. 6, 1 ff.; in wirklicher Zuneigung ist es ihm zu Willen, (ענה) 2, 17, bekennt seine Schuld, 10, 3, bittet um Vergebung, 14, 3, und gelobt Besserung, 14, 4. 9. Jahwe vergibt alles, was geschehen ist; heilt sein Volk, 6, 1; 14, 5, belebt es aufs neue, 6, 2; der Ehebund wird auf neuer Grundlage auf ewig geschlossen, 2, 21 f.; Jahwes Zorn hat sich gewendet; aufs neue liebt er Israel, 14, 5, und schenkt ihm abermals die reichsten Güter des Landes, Segen des Himmels und der Erde, Schutz vor Tieren u. s. w.; cf. 2, 17. 20. 23. 24; 14, 7 ff. So ist die Rückkehr aus dem Exil, 11, 11, und der Wiederaufbau Israels das Gegenbild der ersten Errettung Israels und seiner Einführung ins Land Kanaan, vgl. 2, 17.

Da es sich für uns nicht sowohl um eine Darstellung der Zukunftshoffnung Hoseas als solcher handelt, als vielmehr um

die Auffassung des göttlichen Gnadenwirkens, das sich darin offenbart, so sind hier vor allem folgende Gesichtspunkte von Wichtigkeit:

1. Die Gesinnung Gottes gegen sein Volk bleibt Liebe trotz des in der Strafe sich offenbarenden Zorns über seine Sünde. Diese uns selbstverständliche Gewißheit hat Hosea zuerst mit voller Klarheit ausgesprochen. Die Strafe ist nicht Rache. Es wäre denkbar, daß Gott sich an seinem Volke rächte, wie der beleidigte Ehegatte sich rächen könnte an seinem abtrünnigen Weibe. Aber das tut Gott nicht, weil er Gott ist und nicht Mensch, ein Heiliger in Israels Mitte, der nicht in Zornesglut (?) zu den Menschen kommt, 11, 9. Menschlich wäre es, sich zu rächen, göttlich (קדוש) ist es nicht. Bei aller Neigung zu anthropopathischen Ausdrücken haben wir hier die klarste Erkenntnis, daß Gott gerade auf sittlichem Gebiete unendlich über den Menschen erhaben ist. Die Strafe hat auch nicht den Zweck, ein Prinzip um des ihm eignenden sittlichen Wertes willen durchzuführen — wie bei Amos. Sie soll vielmehr Besserung bewirken, sie ist nicht das Ziel der göttlichen Wege mit Israel, sondern nur ein Durchgangspunkt. Dadurch verliert sie das Kalte und Hoffnungslose. Sie ermöglicht noch Aufgaben für den, der von ihr betroffen ist, und bekommt einen lichteren, trostreicheren Charakter. Der resignierte Fatalismus wie die fassungslose Verzweiflung werden überwunden. Vor allem ist die Strafe nicht mehr das direkte Gegenteil zur Erfahrung göttlicher Gnade, sondern wird in diese hineingenommen. Auch wenn Gott zürnt und Strafe auflegt, bleibt doch seine Liebesabsicht, seine Gesinnung gegen Israel sich gleich. Ohne diese Gewißheit würde das Volk und die Gemeinde die Schicksale der späteren Zeiten nicht überstanden haben.

2. Im letzten Grunde ist es die Liebe Jahwes, welche Israels Abneigung gegen seinen Gott überwindet. Gott zerschmettert sein Volk nicht, sondern bringt es zu sich herum. Hosea ist der Überzeugung, daß wirkliche Liebe auf die Dauer nicht ohne Gegenliebe bleiben kann; vgl. 2, 9. 17 ff.; c. 14. An

Stelle der jetzigen flüchtigen Neigung (6, 4) wird einst doch eine wirkliche, aufrichtige und dauernde Liebe treten.

Wie Hosea zu diesen Überzeugungen kam, läßt sich letztlich nicht erklären, sowenig wie sich erklären läßt, warum Hosea von der Liebe zu seinem untreuen Weibe doch nicht lassen konnte. Die Anwendung seiner persönlichen Erlebnisse und Empfindungen auf das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel bleibt immer ein Geheimnis. Aber soviel ergibt sich aus seinem Buch, daß auf die Bildung seiner eigentümlichen Anschauungsweise der Gesamteindruck, den Hosea von dem bisherigen Verhalten Jahwes gegen Israel gewonnen hatte, von entscheidender Bedeutung gewesen ist. Er sah in Israels Geschichte eine unendliche Reihe von immer neuen Liebesbeweisen. Die Liebe Jahwes zu seinem Volk schien ihm überschwenglich groß, und er empfand sie aufs persönlichste, so stark, wie nur ein besonders tiefes religiöses Gemüt sie empfinden kann. Aus dem, was er mit seinem Weibe erlebte, wurde ihm der Schmerz verständlich, den Jahwe über die fortwährende Abneigung und Untreue seines Volkes empfinden mußte, ebenso aber die Tatsache, daß Liebe auch den Wohltäter an den Empfangenden bindet, und um so mehr, je reiner und uneigennütziger sie ist. Jahwe hat bereits so viel an seinem Volk getan, daß er nicht von ihm lassen kann, wo aber solche Liebe vorhanden ist, muß zuletzt Gegenliebe entstehen. Damit sind jene beiden ersten Grundgedanken der Zukunftshoffnung Hoseas gegeben.

3. Mit Hosea erhält die Idee der Bekehrung des Volkes grundlegende Bedeutung. Die von ihm in dieser Beziehung geäußerten Gedanken haben die Folgezeit beherrscht. Vor allem gilt dies von folgendem:

a) Wie gerade die reichen Gaben und Segnungen Gottes Israel dazu gebracht haben, Gottes zu vergessen, so ist keine Bekehrung möglich, ohne daß diese Gaben und Segnungen entzogen werden. Ohne das Erleben der Strafe ist keine Besserung möglich; der Bruch zwischen Jahwe und Israel muß vollständig an den Tag getreten sein, ehe ein neues Gemeinschaftsverhältnis möglich ist. Israel muß gestorben sein,

ehe ihm neues Leben zu teil werden kann, vgl. Hos. 6, 2 f. Gott selbst wirkt durch die Strafe auf die Bekehrung des Volkes hin. Das erste Zeichen der Besserung ist die Sehnsucht nach dem früheren Zustand, 2, 9; aber nur wenn Gott selbst mit dem Ruf: Kehre wieder, 14, 2, sich vernehmen läßt, wenn er Israel in seiner Not freundlich zuspricht, 2, 16, ist die Möglichkeit zur Umkehr gegeben.

b) Die Umkehr ist bei Hosea vor allem ein innerlicher Akt. Es ist die Zuwendung des Herzens zu Jahwe, an Stelle der Feindseligkeit und Widerspenstigkeit tritt Zuneigung und Liebe, an Stelle der Undankbarkeit dankbare Erinnerung an die bisher erfahrene Güte. *Nicht Gott ändert seine Gesinnung gegen Israel, sondern Israel muß seine Gesinnung gegen Gott ändern.* Diese Änderung ist eine vollständige Umwandlung, etwas gänzlich Neues, cf. Hos. 10, 12. Die äußeren Änderungen in den Dingen, an welchen Jahwe besonders Anstoß genommen hatte (vgl. 2, 18. 19 Baalsname), sind bei Hosea nur die selbstverständliche Folge der inneren Umwandlung; von ihnen ist verhältnismäßig wenig die Rede, wo die Gnadenzeit Israels beschrieben wird. An bestimmte Reformpläne denkt Hosea nicht. Die innere Umkehr ist ihm ein und alles, Israel wird hineilen zu Jahwe und seiner Güte, 3, 5.

c) Sobald Israel sich bekehrt, wird es auch sofort wieder angenommen. *Jahwe begehrt keine Sühnung und keine andere Leistung als die innere Umkehr.* Daß Israel dieselbe leisten kann, wenn Jahwe sein Werk an ihm durchführt, erscheint dem Propheten selbstverständlich. Ist sie vorhanden, so ist die Schuld vergeben, und nicht weiter wird ihrer gedacht. Jahwe fordert nichts, als daß sein Volk sich *willig* von ihm *lieben lasse*, alles *Rechnen* und *Rechten* ist ausgeschlossen. Es liegt ihm viel zu viel an der Gegenliebe Israels, als daß er irgend etwas außer ihr zu fordern gedächte. Mit diesen Überzeugungen geht Hosea über das weit hinaus, was auf außerchristlichem Gebiet irgendwo über das Verhältnis zwischen Gottheit und Menschheit gesagt worden ist.

d) Es ist daher notwendig, sich vor Augen zu halten, daß der gesamte Inhalt des Heilsbewußtseins Hoseas noch innerhalb der Sphäre nationalen Lebens sich bewegt. Es handelt sich stets nur um das Volk im ganzen. Die Idee einer Scheidung zwischen einem frommen und einem gottlosen Teil des Volkes taucht noch nicht auf. Die Güter, in denen sich Gottes wiederkehrende Gnade an Israel bezeugt, sind durchaus nationale Güter, Gaben des Landes und dgl., vgl. 2, 23 f.; 11, 11; 14, 5. Allein sie werden deutlicher als bisher nur als Zeichen der wiedererlangten Gnade hingestellt. Sie erscheinen neben und nach der Vergebung der Schuld. Die erste Bitte des bekehrten Volkes geht auf Vergebung der Schuld, und ist verbunden mit dem Gelübde, die bisherigen Sünden zu vermeiden, 14, 3. 4. Die Grundlagen des neuen Ehebundes zwischen Jahwe und Israel legt Jahwe selbst; es sind Gerechtigkeit und Recht, Huld und Barmherzigkeit, 2, 21. Das ב ist hier nicht reines ב pretii, — den Kaufpreis für die Braut erhielten die Eltern derselben, nicht sie selbst, — andererseits kann es auch nicht bloß die Art und Weise, wie der neue Ehebund von Israel gehalten wird, oder die Beweggründe, die Gott zu ihm bestimmten, ausdrücken. Denn zu ersterem paßt חסד und רחמים nicht, zum andern nicht בצדק und משפט. Vielmehr muß ב in weiterem Sinne etwa = „auf grund von" gefaßt werden.[1]) Im Gegensatz zu dem jetzigen unwahren und unsittlichen Zustand werden die Grundlagen des neuen Verhältnisses rechtlich-sittliche (erstes Paar) und religiös-sittliche (zweites Paar) sein; beides aber von Gott gewirkt. Daher ist dieses Verlöbnis ein ewiges. Jahwe verlobt sich Israel in Treue (2, 22 hier ב modal zu verstehen), und Israel erkennt Jahwe, d. h. steht mit ihm in einer inneren Gemeinschaft, die sich darin äußerlich zeigt, daß sich das Volk nach Gottes Willen richtet. In alledem bereitet sich deutlich eine selbständige Wertung religiös-sittlichen Lebens, unabhängig von dem äußeren Ergehen vor. Freilich ist mit Recht hervor-

[1]) Nowack, a. a. O. 43 f., hält die Worte בצדק במשפט für den Zusatz eines Lesers. In diesem Falle wäre möglich, wie er vorschlägt, an die der Braut geschenkte Morgengabe zu denken.

gehoben worden, daß Hoseas Zukunftsbild über das hinausgehe, was im Rahmen eines Volksganzen möglich ist. In der Tat hat das Judentum nur wenig von den tiefen religiösen Gedanken Hoseas sich innerlich anzueignen vermocht. Seine Schrift ist für die Geschichte der Auffassung von Sünde und Gnade besonders ergiebig, weil es ihm vor allem um die innerlichen Vorgänge zu tun ist. Dagegen ist es für unsere Aufgabe nebensächlich, ob Hosea für das neue Israel einen königlichen Herrscher als Oberhaupt angenommen hat oder nicht. Nach seiner Gesamtbeurteilung des Königtums ist es nicht wahrscheinlich, jedenfalls hat er keine Bedeutung in seinem Zukunftsbild, mag es sich nun mit den Worten ואת דויד מלכם 3, 5 verhalten wie es will. An einer Stelle (Hos. 10, 3) erscheint es fast als Zeichen der Bekehrung, wenn Israel einmal erkennt, daß ihm ein König nichts helfe. Doch wird die Ursprünglichkeit auch dieses Verses vielfach beanstandet. Wir können diese Frage auf sich beruhen lassen; vgl. auch 2, 20 ff.; 8, 4; 13, 9 ff.; 14, 2 ff.

3. In gleicher Weise würde es weit über den Rahmen unserer Aufgabe hinausgehen, wenn wir die Zukunftshoffnung Jesaias, welche während der langen Wirksamkeit dieses Propheten eine ganze Geschichte durchgemacht hat, sowie die Michas hier in extenso besprechen wollten. Es handelt sich hier ja nur darum, uns das Wirken der göttlichen Gnade nach der Anschauung dieser Propheten vorstellig zu machen, zu untersuchen, welche Bedeutung dasselbe in ihrer religiösen Überzeugung einnimmt, welche Form, welche Motive, welche Bedingungen sich erkennen lassen. Allerdings ist für Jesaia das Wirken der göttlichen Gnade (ebenso wie für Hosea) in erster Linie ein zukünftiges, — soweit es nicht der Vergangenheit angehört, — die Gegenwart steht unter dem göttlichen Zorn. Vor dem Haus Jakob, wie es in der Gegenwart ist, verbirgt Jahwe sein Antlitz, Jes. 8, 17, und noch tiefer muß Israel in das Gericht hinein, ehe es besser wird.

Für die richtige Beurteilung der Zukunftshoffnung Jesaias ist eine kurze Orientierung über die Perioden, in welchen sich dieselbe entfaltet hat, unumgänglich. Die erste Periode umfaßt die Zeit Tiglat-Pilesers III

und Salmanassars IV c. 740—722; die zweite die Zeit Sargons 722—705; die dritte die Zeit Sanheribs 705 bis c. 685. (a) In die erste Periode gehören Stücke aus c. 1, z. B. v. 21—26, c. 2—5 im wesentlichen; c. 6; c. 7, 1—10, 4; c. 11, 1—9; 17, 1—11; 28, 1—9, mit Erweiterungen (5 f.); 32, 1—14, ebenfalls überarbeitet. Hievon kommen für uns vor allem in betracht c. 6 (740), c. 7 ff. (735/4, Zeit des syrisch ephraimitischen Kriegs), c. 11 (ebenso); c. 2, 1—4 muß besonders behandelt werden: es ist eher mit c. 1 zu verbinden und jedenfalls von 2, 5 ff. zu trennen. Hauptgedanken sind: Ein furchtbares Gericht über Damaskus, Israel und Juda steht nahe bevor. Damaskus und Israel werden davon verschlungen, Juda wird an den Rand des Verderbens gebracht. Nur ein Rest bleibt übrig, dieser aber ist ein heiliger Rest, und mit ihm beginnt ein neues Israel. Schon damals übrigens hoffte Jesaia, Juda unter seinem Könige Ahas werde dieser errettete Rest Israels sein (c. 7). Als Ahas' Unglaube diese Hoffnung zu nichte gemacht hatte, zog Jesaia sich in den engeren Kreis seiner Jünger zurück und suchte aus ihnen den heiligen Rest zu gestalten. Die Zukunftshoffnung blieb gleichwohl national, die Hoffnung auf einen messianischen König aus dem Hause Davids wird gerade in dieser Zeit immer wieder ausgesprochen, c. 9; 11; 32. Nur wie ein Reis aus dem Stumpf erhebt er sich, durch Jahwes Geist und Jahwes Wirken wird er der Herrscher des Friedensreiches auf dem Zion.

Auf die Untersuchungen von Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaia (1893) und Volz, Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias (1897) kann hier nicht näher eingegangen werden. Die Authentie von 4, 2 ff.; 8, 23—9, 6; 11, 1—9 scheint mir festzustehen, die der übrigen „messianischen" Stellen der oben aufgezählten Kapitel ist zum mindesten wahrscheinlich. Für das einzelne muß auf die Kommentare verwiesen werden; vgl. auch Giesebrecht, Beiträge zur Jesaiakritik 1890 S. 76 ff.; Smend, Altt. Rel.-Gesch.[2] 233, Anm. 1; Procksch a. a. O. S. 28 ff. Daß dieser ersten Periode eine ältere voranging, in welcher Jesaia ausschließlich das Gericht angekündigt habe, ohne jeden Ausdruck einer Zukunftshoffnung scheint mir auch durch die Ausführungen Meinholds a. a. O. S. 89—108 nicht sicher erwiesen zu sein. Jedenfalls würde dieselbe aber für diesen Abschnitt nicht in betracht kommen.

b) In die zweite Periode fallen Jes. 10, 5—34 (Sargons Zeit); 14, 2—32 (720); 15 u. 16 (überarbeitet); 17, 12—14 (unbestimmt); 18, 19, 20 (715—711), der jesaianische Grundstock von c. 23(?). Unter dem Eindruck der Zerstörung des Nordreichs, der unwiderstehlichen Energie Sargons, des größten der assyrischen Eroberer, tritt für Jesaia die tröstende und aufrichtende Predigt an Juda in den Vordergrund. Die Idee des Restes klingt nach Jes. 10, 20 ff., aber der Rest ist, wie Jesaia seit dem Regierungsantritt des Königs Hiskia abermals hofft, Juda im ganzen. Hauptgedanke: die alles vernichtende Weltmacht soll von Jahwe selbst vernichtet werden. Diese entsetzliche Geißel geht vorüber: Juda bleibt, und wird verherrlicht um seines Gottes willen, selbst bei den fernen Äthiopen, ebenso

von (Tyrus?) Ägypten und schließlich selbst von Assur, c. 19. Nur soll es sich nicht mit eigener Macht und Bündnissen zu helfen suchen. Zum Heile Judas scheint Jesaia den König Hiskia wenigstens die Zeit Sargons hindurch von offener und hartnäckiger Empörung zurückgehalten haben. Sargon wäre mit Jerusalem so gut fertig geworden wie mit Samaria.

c) In die dritte Periode fällt c. 1 teilweise, 22,$_{1-14}$; 28,$_{10}$—31,$_{9}$; 32 (teilweise) und 33; ferner bezieht sich auf sie der Bericht II Kg. 18 bis 20; Jes. 36—39 (vgl. Meinhold, Die Jesaiaerzählungen in Jes. 36—39. 1898). Letzterer Bericht bringt zwei Ereignisse zusammen, das eine vom Jahr 701, das andere von c. 690. 701 zog Sanherib nach Auferlegung eines schweren Tributs, II Kg. 18,$_{14-16}$, wieder ab, wie er in seinen Inschriften berichtet. Wie es im Lande danach aussah, zeigt Jes. 1,$_{2}$ ff. Das zweitemal bewog ihn ein Gerücht von Tirhaka (erst seit 691 König in Ägypten) und eine Pest zur Umkehr; davon berichtet die sonstige Erzählung von II Kg. 18 ff.; Jes. 36 ff. in doppelter Rezension. Jes. 28—31 sind *im wesentlichen* vor 701 anzusetzen, einzelne Jesaiasprüche aus der Zeit um 690 finden sich vielleicht in Jes. 37, außerdem Jes. 30,$_{27-33}$. Hauptgedanken: Juda wird wegen seiner eigenwilligen Bündnisse nnd seines ganzen ungläubigen, trotzigen und verzagten Treibens zwar aufs äußerste gedemütigt, aber schließlich bricht sich doch am Zion die Gewalt des feindlichen Weltreichs. Vor 701 tritt mehr das erste, vor 691 mehr das zweite hervor. Die Differenz zwischen Jes. 28—31 (abgesehen von 30,$_{27}$ ff.) und Jes. 37, doch vgl. Meinhold a. a. O. S. 22 ff., 84 ff., löst sich nur, wenn man verschiedene Perioden annimmt für die betreffenden Sprüche. Vielleicht war Hiskia 691 gar nicht abgefallen, sondern wollte nur seine Hauptstadt nicht übergeben, während Sanherib seinerseits auf dem Zuge gegen Ägypten die Stadt nicht im Rücken haben wollte. Die Hoffnung auf einen messianischen König tritt jetzt ganz zurück; die Idee des Rests, der zwar aus *Juda* gerettet wird, und eine *nationale* Größe darstellt, aber doch nicht mit Juda identisch ist, kommt auch hier wieder vor, vgl. Jes. 28,$_{5}$; anders 30,$_{15}$ ff.; c. 38 bezieht sich vielleicht auf das Jahr 705, möglicherweise auf dieselbe Zeit auch Jes. 39 (andere 713 ff.).

Vielfach mißverstanden wird, wie mir scheint, die Stelle Jes. 7,$_{10-25}$. Die Schwierigkeit liegt vor allem darin, daß Drohung und Verheißung hier so eigentümlich mit einander wechseln, wie sonst wohl nirgends im A. Test. Um zu einem einheitlichen Verständnis zu gelangen, hat man mehrfach Streichungen vorgenommen, und auf diese Weise entweder alles zu Drohung oder alles zu Verheißung zu machen gesucht. Der Zusammenhang der Stelle im ganzen betrachtet läßt aber nur eine *Drohweissagung* als möglich erscheinen; und zwar eine gegen Juda sich richtende Drohung. Von v. $_{17}$ an bis

zum Schluß des Kapitels reiht sich in der Tat Drohung an Drohung; es sind sehr gewaltsame Streichungen nötig, um diesen Tatbestand zu korrigieren; vgl. Duhm z. St.; Cheyne, Einleitung in das Buch Jes., d. A., S. 33 f. Verheißend für Juda ist in dem ganzen Abschnitt in der Tat nur v. 16b und vor allem der Name Immanuel. Es ist schnell gesagt: durch Ahas' Unglaube werde die Verheißung für ihn zur Drohung. Aber warum denn? Weil Ahas hinterher mit Beschämung anerkennen muß, Jesaia hat mit seiner Heilsweissagung doch Recht gehabt!? Wir sind faktisch von Rezin und Pekach in kürzester Frist befreit worden!? Das ist doch eine recht leichte Strafe für den Unglauben. Erst glaubt man nicht, weist Gottes helfende Hand zurück; Gott aber hilft doch, bloß damit der Mensch hinterher sagen muß: also hat er doch Recht gehabt! So harmlos pflegt es im Reiche Gottes denn doch nicht zuzugehen. Jesaia, der eben gesagt hat: „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht!" (7, 9), er, der einzig und allein im Glauben das Mittel der Rettung sieht, er sollte im Ernste dem Könige Ahas solch eine Ankündigung gemacht haben! Er geht bis aufs äußerste, um den Glauben bei dem Könige hervorzurufen: bietet ihm ein Zeichen an, so hoch und so tief er wolle — Ahas weist auch das zurück. Nun kommt Jesaia der heilige Zorn: „Höret doch, ihr vom Hause David! ist's euch nicht genug, Menschen zu reizen, daß ihr auch meinen Gott reizen wollt?" (v. 13) — und auf diesen erbitterten Ausruf hin sollte nun Jesaia fortfahren: Darum wird euch Jahwe in kürzester Frist den Messias senden, und ehe der Knabe nur ins Unterscheidungsalter gekommen ist, „wird das Land, vor dessen zwei Königen dir graut, verwüstet sein." Jedermann fühlt, daß in diesen Zusammenhang eine Verheißung schlechterdings nicht paßt. Vgl. u. a. Budde, Pr. Jahrbb. 1896, Bd. 85, S. 71. Vor allem paßt zunächst diese letztere Zusage weder nach vorwärts, noch nach rückwärts in den Zusammenhang. Nach rückwärts nicht: denn begreiflich und sinngemäß wäre doch nur, wenn Jesaia sagte, darum wird dein Land gerade jetzt (da du bei fremden Herrschern Hilfe suchst) von diesen zwei Königen verwüstet werden! oder: gerade dieser fremde

Herrscher wird über dein Land die äußerste Verwüstung bringen, oder etwas derartiges — dies allein paßt zu dem drohenden Ausruf v. 13 und 14a. Der Unglaube straft sich durch Entziehung des Heils, das dem Glauben verheißen ist; das ist ein jesaianischer Gedanke, nicht aber der, daß der Unglaube gestraft werde dadurch, daß Gott das Heil nun erst recht wirke! Ja, wenn es sich um Heilswirkung in abstracto handelte! wenn ausdrücklich gesagt wäre, daß Ahas von dem Heile nichts erfahren werde. Aber wo steht das? Das Wort ergeht an das Haus Davids, nicht an Ahas; und wenn das Land der beiden Könige, vor denen ihm graut, in kurzer Zeit verwüstet werden soll (16b), so hat doch ohne Zweifel Ahas sehr viel davon! Aber auch nach vorwärts gesehen, paßt 16b nicht in den Zusammenhang. Was soll das heißen, wenn in einem Atem und ohne jede Markierung eines Gegensatzes gesagt wird: Ephraim und Syrien werden in kürzester Frist verwüstet: „bringen wird Jahwe über dich und dein Volk und das Haus deines Vaters Tage, wie sie nicht waren seit der Zeit, da sich Ephraim von Juda losriß!" v. 17; und nun wird in lauter Drohungen gegen Juda fortgefahren bis zum Schluß, und die Verwüstung des Landes obendrein noch einmal mit ganz ähnlichem Ausdruck beschrieben wie v. 15, vgl. v. 22. Damit sind eben die Gedanken gegeben, welche allein zu v. 13 passen. Kurz v. 16b ist jedenfalls entstellt. Das verwüstete Land, von dem hier die Rede ist, kann nach dem Folgenden nur Juda sein. Es ist doch viel leichter anzunehmen, daß in diesem einen Verse eine Verderbnis vorliegt, als in den folgenden Versen so viel zu streichen, wie Duhm z. B. es für nötig findet. Auch haben spätere Ergänzer in der Regel nicht Drohungen eingefügt, sondern eher Verheißungen, und es ist erklärlich, wie 16b in die jetzige Form entstellt werden konnte, man vgl. nur 8, 4: Jesaia hat in der Tat den baldigen Sturz von Damaskus und Samaria in dieser Zeit angekündigt, aber unabhängig von jener Begegnung mit Ahas. Es ist in der Tat nicht unmöglich, daß v. 16 ursprünglich den Sinn ausdrücken sollte: bevor der Knabe gut und böse unterscheiden kann, wird das Land, nämlich Juda (unnötig ist es

wohl, „Ackerland“ zu übersetzen, vgl. Deut. 21,1; 32,47; Procksch, a. a. O., S. 34 Anm. 3), von jenen zwei Königen, vor denen dir graut, verwüstet sein. Vgl. auch Kittel z. St.

Allein nicht bloß diese in v. 16b enthaltene Verheißung ist dem Zusammenhang ursprünglich fremd; auch v. 14, die Weissagung vom Immanuel, hat ursprünglich nicht verheißenden, sondern drohenden Charakter. So wenig wie irgend eine für die nächste Zukunft bestimmte politische Verheißung paßt irgend eine für fernere oder nähere Zukunft bestimmte messianische Verheißung in den Zusammenhang. Ein Ereignis, das erst in fernen Jahrhunderten sich vollziehen soll, kann für Ahas und das Haus Davids der damaligen Zeit kein „Zeichen“ sein, es muß sich um eine Sache handeln, die Ahas sehen und erleben wird, und zwar bald; es muß ein Ereignis sein, das schon im Werden ist. Darum ist הרה und ילדת präsentisch zu übersetzen. Das Schwangersein und Gebären einer jungen Frau ist an sich nichts Auffallendes, was ein „Zeichen“ sein könnte. Ebensowenig, daß die Mutter, nachdem sie geboren, einen Ruf ausstößt, wie „Gott mit uns!“ und daß dieser Ruf zum Namen des Kindes wird, vgl. I Sam. 4,21 etc. Der Inhalt des Namens an sich ist ein trostreicher, daß aber hier durch den Namen Trost gespendet werden solle, ist durch den Zusammenhang ausgeschlossen. Ergo bleibt nichts übrig, als v. 14 mit v. 15 eng zu verbinden und das Zeichen darin zu finden, daß trotz des Namens: Gott mit uns! das Geschick des Kindes das gerade Gegenteil seines Namens darstellen werde. Die Mutter mag das Kind Immanuel heißen: sein Ergehen wird diesem Wunsch nicht entsprechen, sein Geschick wird für Juda das gerade Widerspiel seines Namens sein. Machte Jahwe sonst solche Wünsche wahr, diesmal wird er es nicht tun. Wird der Knabe doch nur Sahne und Honig zu essen bekommen[1]) noch in die Zeit hinein, da er bereits Gutes erwählen und Böses verwerfen kann. לדעתו

[1]) „Dickmilch und Honig“ fasse ich als dürftige Speise, wie sie im verödeten Land allein noch vorhanden ist, von „Milch“ steht nichts da. v. 22b zeigt m. E. deutlich, wie auch v. 15a zu verstehen ist (anders Meinhold a. a. O. 117 f.), s. a. Budde in Pr. Jahrbb. 1896 III S. 72 f.

ist zeitlich zu verstehen: ל drückt aus einmal: bis hin und dann: noch in den betreffenden Zeitraum hinein. Es ist zu beachten, daß auch 8, 8 Immanuel in ähnlicher *paradoxer Weise* gebraucht wird: die gewaltigen Wasser des Euphrat kommen und überfluten die ganze Breite deines Landes, Immanuel! Das direkte Gegenteil von dem geschieht, was der Name Immanuel ausspricht.

Wenn aber dieses Ergehen des Knaben Immanuel etwas Besonderes, Auffälliges, kurz ein Zeichen für das Haus Davids sein soll, so wird dies ohne Zweifel nur dann der Fall sein, wenn der Knabe und seine Mutter in einer engen Beziehung zum Hause Davids stehen.[1]) Daß irgend eine beliebige Mutter an ihrem Sohne nicht die Bestätigung der in seinem Namen ausgesprochenen Wünsche erleben werde, wäre kein Drohwort, kein Drohzeichen für Ahas. „Jede Mutter werde solches erleben,“ wäre allerdings ein solches Zeichen, aber eher für das Volk, als für das Haus Davids. Es kommt dazu, daß 8, 8 von dem Land Immanuels deutlich die Rede ist. Wenn Jesaia zu Ahas spricht: siehe, die junge Frau ist schwanger und daran, einen Sohn zu gebären, so liegt ohne Zweifel nahe, zu denken, daß Ahas wußte, *welche* junge Frau von Jesaia gemeint sei. Es gab aber keine ʿalma^h in jenen Zeiten, deren Sohn das Land Juda besitzen konnte, als die Königin. Es ist wohl möglich, daß Ahas eben um die Zeit der Begegnung mit Jesaia den Thronerben erwartete, und daß man dies auch im Volke wußte. Daß der König Hiskia, der 719 zur Regierung kam, damals c. 735/4 geboren sein kann, ist ebenfalls wohl denkbar, die Zahl, II Kg. 18, 2, ist kein Hinderungsgrund, vgl. Procksch, a. a. O. S. 36, Anm. 1 und 2. Daß sich mit dieser Fassung die messianische Erklärung (als zeitgeschichtlich bedingte Fassung des Messiasbegriffs) wohl *verbinden* kann, ist bekannt. Wichtiger aber ist est, darauf hinzuweisen, wie sich an Hiskia erfüllt hat, was Jes. 7, 14 ff. gesagt ist — seine Jugend fiel in eine Zeit, in welcher in der Tat Juda *nicht*

[1]) Zum folgenden vgl. bes. Procksch a. a. O. S. 35 ff. Inwieweit ich mit Prockschs Ausführungen nicht einverstanden sein kann, ist im vorhergehenden gezeigt.

sagen konnte: Gott mit uns. Ob Jesaia damals schon bei der Immanuel-Weissagung mit diesem Namen die Vorstellung des Messias verbunden hat, ist zweifelhaft. Es ist die Zusammengehörigkeit von Jes. 7, 9, 11 wohl beabsichtigt: sie kann aber auch auf eine erst bei der Zusammenarbeitung selbst vorhandene Absicht zurückgehen. Und sehr zu beachten ist es, daß Immanuel als Messiasname nirgends mehr vorkommt, auch c. 9 und 11 nicht. Wo der Messias deutlich beschrieben werden soll, werden lauter andere Namen gewählt, 9, 5. Sie sollten sich wirklich bewahrheiten, während in cap. 7, 14 die Pointe eben darin liegt, daß sich der Name (zunächst) nicht bewahrheitet.

Warum Jesaia die Mutter des Kindes nicht „Königin“ nennt, wissen wir nicht. Es dürfte seinen Grund in den Eigentümlichkeiten des judäischen Hofzeremoniells haben. Bekanntlich spielte am jerusalemischen Hofe nach dem König die Mutter desselben als „Herrin“ die wichtigste Rolle, vgl. I Kg. 2, 15 ff. etc. Welche von den Gemahlinnen des Königs aber dereinst „Herrin“ werden sollte, konnte erst festgestellt werden, wenn der Thronerbe geboren und als solcher vom herrschenden König bestimmt war. Damit erst war die betreffende Mutter die eigentliche „Königin“.

4. Während nach dem Dargelegten von Jes. 7, 10 ff. bei dem vorliegenden Gegenstand abzusehen ist, verdient eine besondere Berücksichtigung in diesem Zusammenhang die Geschichte von der Berufung Jesaias zum Propheten, c. 6. Jesaia erlebt hier eine persönliche Reinigung von der Sünde, als notwendige Vorbedingung für den prophetischen Beruf. Es leuchtet ein, daß man ein derartiges individuelles Erlebnis nicht ohne weiteres verallgemeinern darf; nur die dabei zu tage tretenden Voraussetzungen darf man für die allgemeine Anschauung in Anspruch nehmen. Am wichtigsten ist für uns die Motivierung der Anschauung, daß, wer Gott schaut, sterben muß, 6, 5b. Jesaia begründet sie mit den Worten: „ein Mann von unreinen Lippen bin ich und in einem Volke mit unreinen Lippen wohne ich.“ Der Abstand zwischen Jahwe und ihm ist somit ohne Zweifel nicht bloß ein kreatür-

licher, sondern vor allem ein sittlicher. Letzterer Umstand, nicht ersterer, ist der Grund dafür, daß der Mensch verloren ist, der Gott schaut. Darüber aber, wieweit mit der kreatürlichen Nichtigkeit des Menschen seine sündliche Schwäche von selbst gegeben ist, ist aus unserm Text nichts zu entnehmen; ebensowenig läßt sich aus ihm irgend etwas näheres feststellen, wieweit Jesaia mit seiner Anschauung allein stand oder nicht. Vermutlich wird von Anfang an die Empfindung des kreatürlichen Abstands zwischen Gottheit und Mensch auch irgendwie auf das sittliche Gebiet hinübergereicht haben: beides liegt aber zunächst eng ineinander. Nicht hat Jesaia an die Stelle des kreatürlichen den sittlichen Abstand gesetzt, sondern aus der allgemeinen Grundlage diese Seite besonders scharf herausgehoben. Bei den meisten seiner Zeitgenossen wird beides ungeschieden geblieben sein. Der Gegensatz entsteht durch die starke Betonung einer bestimmten Seite in dem Vorhandenen, in diesem Falle der sittlichen Seite, deren Bedeutung erkannt und durch den Gegensatz gesteigert und vertieft wird.

Wichtig ist ferner, daß nach Jes. 6 der Mensch, ehe er zum Prophetenberuf tauglich ist, einer Reinigung von der Sünde bedarf. Wir sehen daraus nicht nur, welche Voraussetzungen ethischer Art nach Anschauung der Propheten selbst für den prophetischen Beruf nötig sind, sondern vor allem auch, daß diese sittlichen Voraussetzungen ebenso von Gott gewirkt werden müssen, wie die prophetische Gabe selbst. Auch ein Mann wie Jesaia kann sich nicht selbst in einen Zustand versetzen, in welchem er geeignet wäre, Jahwes Auftrag an sein Volk zu vollziehen: er muß zuerst vom Saraph entsühnt werden. Die sittliche Grundlage des prophetischen Berufs wie die Begabung mit diesem selbst, sind Gottes Werk. Es bahnt sich in diesem allem eine selbständigere Würdigung der Sündenvergebung als solcher an. Jesaia nimmt sie als selbstverständlich notwendige Voraussetzung für sein Amt, nicht aber als eine an sich selbstverständliche Sache in Empfang. Sie ist nur Vorbereitung für anderes, aber als solche absolut nötig. Es ist neuerdings besonders hervorgehoben worden, daß der Saraph den Propheten entsündige,

ohne von Jahwe beauftragt zu sein, ja ohne ihn nur um Erlaubnis dazu zu bitten; vgl. Duhm Jes.[2] z. St. Allein schwerlich ist damit irgend etwas Besonderes beabsichtigt. Die Seraphim können keinesfalls etwas wider den Willen Jahwes tun, und sehr unwahrscheinlich ist es, daß die Entsündigung des Propheten auf diese Weise als etwas relativ Nebensächliches hingestellt werden solle. Was der Saraph tut, ist göttlicher Auftrag und darum eo ipso bedeutungsvoll: so dürften nicht nur die jetzigen Leser, sondern auch schon die ehemaligen empfunden haben. Andererseits ist es ja allerdings richtig, daß aus dieser Stelle, eben um ihrer eigentümlichen Betonung der Sündenvergebung willen, sich auch ergibt, wie wenig damals noch das Bewußtsein der Sünde und das Erleben der göttlichen Gnade der das religiöse Leben beherrschende Gegensatz gewesen ist. Es ist bedeutungsvoll genug, wie die Vergebung der Sünden hier vom äußeren Ergehen abgelöst erscheint: das grundlegende und immer wieder sich erneuernde innere Erlebnis, auf dem alle weitere Religiosität und Sittlichkeit sich aufbaut, war sie damals noch nicht.

Endlich ist der Akt der Reinigung als solcher noch ins Auge zu fassen; er geschieht mittelst einer glühenden Kohle vom Altare Jahwes, die an Jesaias Lippen gebracht wird. Es ist klar, daß der Zweck dieses Vorgangs nicht ist, irgend welche Belehrung über das Wesen, die Möglichkeit und den Vollzug der Sündenvergebung zu geben, sondern nur dieselbe dem Propheten zuzueignen und ihn der Tatsache, daß Jahwe ihn nicht als Sünder ansehen will, zu vergewissern. Darum ist dieser Akt der Sündenreinigung auch so eigentümlich, er gehört ausschließlich in die besondere Situation Jesaias, und für die Anschauung von der Vergebung der Sünden im allgemeinen läßt sich nur wenig entnehmen. Die glühende Kohle oder der glühende Stein wird vom Altar genommen. Der Altar ist die Stätte, auf welcher das Opfer verbrannt und dadurch Gott zugeeignet wird; zugleich der Ort, an welchem das Blut der Opfertiere ausgegossen wird.[1]) Es ist m. E. unbezweifel-

[1]) Es ist jedoch zu bemerken, daß der Altar, wie es scheint, als im hêk^{h}âl, d. h. im Heiligtum selbst, stehend gedacht ist. Dort wurden

bar, daß zu Jesaias Zeit durch diese beiden Handlungen vor anderen auch Sühnung vollzogen worden ist. Der Altar war somit auch Sühnstätte, eine lebendige Verkörperung der im Opfer sich vollziehenden Sühnung und Reinigung. Diese tatsächlich auf dem Altar vorhandene Sühnung wird durch den glühenden Stein auf Jesaia übergeleitet; die Berührung vermittelt die Sache. Daß die Sühnung hier wie eine Art Substanz übertragen wird, zum mindesten mehr als Sache, denn als Vorgang erscheint, darf uns nicht befremden: es erklärt sich dies aus dem realistisch-symbolischen Charakter der Handlung und aus der ursprünglichen Auffassung des Geistigen, die auch im A. Test. nachwirkt, von selbst, vgl. Natur und Geist, Kap. XIII.

Auf dieses besondere Erlebnis Jesaias bei seiner Berufung wird im weiteren Verlauf der Wirksamkeit des Propheten keinerlei Rücksicht mehr genommen. Um so mehr ist die schon damals auftretende Idee des Rests für Jesaias Auffassung des göttlichen Gnadenwirkens an Israel von Bedeutung geworden. Diese Idee unterscheidet Jesaias Zukunftshoffnung in charakteristischer Weise von der Hoseas. Wie schon angedeutet, ist die Vorstellung, welcher Teil des Volkes der „Rest" bleiben werde, in den verschiedenen Perioden des Wirkens Jesaias nicht ganz gleich geblieben. Das Schwanken erklärt sich daraus, daß Jesaia, mit glühender Liebe an Juda hängend, immer wieder die Hoffnung faßte, es könnte vielleicht doch wenigstens dieser Teil des Volkes Israel, der ja selbst nur ein Rest war, im ganzen sich zu Jahwe bekehren und gerettet werden. So scheint es mitunter, als bestehe der Rest aus einer Summe von einzelnen Übrigbleibenden, während alles andere zu grunde geht in Verstockung und Gericht, vgl. Jes. 6, 13; nicht ganz Juda erfährt

keine Opfertiere dargebracht; was dort brannte und Rauchwolken (4) hervorbrachte, kann nur Weihrauch gewesen sein. Danach könnte man aus unserer Stelle schließen, daß jedenfalls schon Jesaia den Räucheraltar gekannt hat. Allerdings handelt es sich bei dem ganzen Vorgang um eine nur visionäre Realität; und es ist daher bedenklich, aus ihm zu spezielle archäologische Daten abzuleiten.

Jahwes wiederkehrende Gnade, sondern nur die Entronnenen in ihm, Jes. 4, 3; ein andermal wird die Hoffnung geäußert. daß doch Juda im ganzen der sich bekehrende Rest sein könnte, so versucht Jesaia den König Ahas zu seinem Glauben emporzuheben, c. 7, hofft, daß der Fall von Damaskus Juda zur Umkehr bringen werde, Jes. 17, 7. 8 — beide Stellen aus Jesaias erster Zeit, — und ähnliche Hoffnungen äußert er zu Sargons Zeit aufs neue, vgl. 10, 20 f.; ein drittes Mal tritt mehr hervor, daß Jahwes Gnade sich zwar Juda als Ganzem wieder zuwenden werde, jedoch erst, nachdem einzelne, nämlich die Sünder und die Gewalttätigen u. s. w., von ihm ausgetilgt seien, vgl. 1, 24 ff., mehr individuell noch Jes. 29, 19–22 (?): eine ganz saubere Scheidung in zwei oder drei Perioden läßt sich in dieser Beziehung nicht durchführen. So viel bleibt unter allen Umständen als Grundanschauung: Jahwe bekehrt nicht das ganze abgefallene Volk Israel (so Hosea), sondern vernichtet einen großen Teil desselben; mag aber das Gericht noch soweit gehen und das Volk aufs äußerste schwächen, ein Rest bleibt übrig, der sich innerlich Jahwe zuwendet und der Anfang eines neuen Israel wird. „Rest bekehrt sich," nannte Jesaia seinen Sohn, und zwar schon ehe der syrisch-ephraimitische Krieg Juda den Untergang drohte, vgl. Jes. 7, 3; 8, 18. Mag nun mit dem Rest gemeint sein, was immer: gerettet werden nur diejenigen, welche vor dem Eintreffen des Gerichts die entsprechenden Bedingungen erfüllt haben.

Jesaia hat dies unendlich oft ausgesprochen, gleichviel an wen seine Worte im einzelnen gerichtet waren, vgl. Jes. 1, 18. 25; 6, 13; 7, 9; 28, 16; 30, 15 ff. 31, 6 etc. und durch sein eigenes Vorbild erhärtet 8, 11–18, fast ebenso oft aber spricht er die Hoffnung aus, daß Jahwes Wirken die Bekehrung, sei es des übrig bleibenden Volkes oder der übrig bleibenden einzelnen zur Folge haben werde, vgl. 2, 20; 9, 12; 10, 12; 11, 9; 17, 7 f.; 32, 15 etc. Mit dem letzteren Gedanken bewegt sich Jesaia im Kreise der gewöhnlichen prophetischen Anschauungen; das zukünftige wahre Israel wurde niemals anders als auch in sittlicher und religiöser Beziehung wiedergeboren vorgestellt. Für die weitere religiöse Geschichte der Juden aber sollte vor allem

der erstere Gedanke bedeutungsvoll werden. Von der Überzeugung aus, daß das Gericht eine Scheidung zwischen den guten und bösen Elementen des Volkes bewirken werde, daß die Läuterung durch Austilgung der Gottlosen werde vollzogen werden, ließ sich der einzelne schärfer, weit schärfer anfassen, als wenn die Bekehrung und Gnadenzeit dem Volke im allgemeinen für die Zukunft in Aussicht gestellt wird. Entscheide Dich! heißt es jetzt, und mit um so größerem Ernste, je mehr das Gericht in allernächster Zeit erwartet wird. So ist diese religiöse Überzeugung Jesaias ein Schritt weiter zur Bildung einer besonderen religiösen Gemeinschaft inmitten der nationalen, die bisher mit der religiösen in eins zusammenfiel. In der Tat war Jesaia sich bewußt, daß er nicht auf dem Weg dieses Volkes gehen dürfe 8, 11; er hat Jünger Jahwes gesammelt, in deren Kreise das Zeugnis Jahwes gesondert verbreitet wurde und wo man mit dem Vertrauen auf Jahwe hoffte, welches Jesaia vergebens bei seinem Volke suchte, vgl. 8, 16 ff. In dieser Hinsicht kann und muß schon bei Jesaia von individueller Frömmigkeit die Rede sein, nicht erst bei Jeremia, nur daß wir bei Jesaia weit weniger in das religiöse Innenleben hineinsehen können, als bei seinem großen Nachfolger. Auch hing Jesaias Frömmigkeit in ihren Motiven eng mit der nationalen Religion zusammen: so scharf zu Zeiten der Gegensatz zwischen Volk und Prophet sich zuspitzen mochte, der Zion blieb ihm die unverletzliche Gottesstadt, das Haus Davids trotz allem der Hort und Mittelpunkt des künftigen Gnadenreiches. Das Band zwischen religiöser und nationaler Gemeinschaft wird durch die Ankündigung, daß die Zukunft nur einem Teile des Volkes gehören werde, zerschnitten, es wird aber augenblicklich neu geknüpft, denn gerettet wird jedenfalls der Zion mit seinem Gotteshaus, die Gottesstadt mit ihrem Königshaus. Wie sehr diese Gedanken Jesaias im Judentum fruchtbar geworden sind, ist bekannt.

5. Die Güter, welche die künftige Gnadenzeit dem Volk Gottes bringen wird, werden von Jesaia eingehender beschrieben, als von Hosea; sie sind wie überall nationaler und religiöser Art, sind zugleich materielle und sittliche Güter.

Auf Jesaia und den sich an ihn eng anschließenden Propheten Micha [1]) ist eine große Reihe der Züge zurückzuführen, welche in der messianischen Hoffnung von nun an immer wiederkehren. Was Israel von Jahwes Gnade erhofft, ist ein Reich. und zwar ein irdisches, mit Jerusalem als Mittelpunkt und einem gerechten Herrscher aus dem Hause Davids an der Spitze; vgl. Jes. 9, 1 ff.; 11, 1 ff.; 32 1 ff.; Mi. 4, 8; 5, 1 f. Die Ungerechtigkeit ist aus dem heiligen Lande vertilgt, tiefer Friede herrscht im Reiche dieses Königs, 11, 5 ff., vgl. 9, 4 ff. Die Götzenbilder sind gänzlich abgetan, 2, 18, 20; 30, 22; 31, 7: gerechte Richter herrschen im Lande, 1, 26. Das Volk hat Gott sich wieder zugewandt, 9, 12; 30, 15; 31, 6. 7 f.; cf. 6, 13 etc. und genießt die Güter des Landes, 1, 18. Das ganze Land ist voll Erkenntnis Jahwes, 11, 9. Das Volk mit einem Geist aus der Höhe begabt, 32, 15, wie sein König mit dem Geiste Jahwes ausgerüstet ist, 11, 2 ff. Selbst die Natur ist verwandelt, 32, 15b. 16. vgl. 11, 6 ff. etc.

Wichtiger noch als die Beschreibung dieser Güter der messianischen Zeit ist für uns das, was sich von hier aus als Jesaias Anschauung von dem Wirken der göttlichen Gnade entnehmen läßt. Vor allem liegt ihm daran zu betonen, daß solches alles ausschließlich Jahwes Werk ist, ein wunderbares Wirken des Gottes der Heerscharen. Sein Werk ist vor allem die Zerschmetterung Assurs, und ein hinreißendes Pathos steht dem Propheten zu Gebote, wenn er dies Werk seines Gottes schildert, vgl. Jes. 8, 9 f.; 10, 12. 16 ff. 28 ff. 33 ff.; 14, 25; 30, 27 ff.; 37, 22 ff. etc. Sein Werk ist die Vernichtung von Damaskus und Ephraim, 8, 4 etc. Er ist es, der alles Hohe und Erhabene niederschlägt, 2, 12 ff. etc. Er ist es,

[1]) Die Echtheit von Mi. 4, 8—10. 14; 5, 1—5. 9—14; 6, 1—7, 6 (von Einzelglossen etc. abgesehen) erscheint mir als durchaus möglich, wenn auch, wie so oft, eine zwingende Beweisführung für die Authentie dieser Verse sich nicht erbringen läßt. Übrigens schließt das im Text Gesagte nicht aus, daß die Hoffnung auf die Wiederkehr des Reiches Davids in Juda längst vor Jesaia und Micha vorhanden war, vgl. Smend, Altt. Rel.-Gesch.[2] S. 233. Am. 9, 11 darf geradezu als Belegstelle hiefür angeführt werden.

der Juda schützt und den Felsen, der von ihm gelegt ist auf dem Zion, unbeweglich und unerschüttert hält, 28, 16 ff. Sein Werk ist der neue Zustand des begnadigten Restes Israels, lauter Wunder sind es, durch die er denselben wirkt, vgl. 4, 4; 9, 6; 11, 2 ff.; die wunderbare Umgestaltung der Natur, 11, 6 f. 29, 17; 30, 26 b; 32, 15, so gut wie die der sonstigen äußeren und inneren Verhältnisse. Sein Werk ist auch die sittliche Erneuerung des Volkes: nicht bloß scheidet er die Gottlosen aus und reinigt sein Volk wie das Gold von Schlacken 1, 25. 29, er wäscht ab den Unflat der Töchter Zions und tilgt die Blutschuld Jerusalems 4, 4, vgl. 1, 18 (wahrscheinlich aus anderem Zusammenhang versprengt), ja er sendet dem Volk einen Geist aus der Höhe 32, 15, schenkt dem Lande den Überfluß an Gotteserkenntnis, 11, 9. Er ist es, der dem messianischen König auf dem Zion die Gaben gibt, welche ihm zur Ausübung seines Berufes nötig sind, 11, 2 ff.

Die drei letzten Stellen sind von Interesse für die Geschichte der Auffassung der Geisteswirkungen. Daß Jahwe durch Sendung einer wunderbaren Geisteskraft Außerordentliches im Menschen wirke, ist altisraelitische Vorstellung. Die ru^{a}ḥ trieb Propheten und Helden, sie äußerte sich ebenso in physischen Leistungen, vgl. Simsons Taten, wie in einer besonderen Energie zu tatkräftigen Entschlüssen, vgl. I Sam. 11, 6 ff. etc., ja auch als böse ru^{a}ḥ in Tobsuchtsanfällen und dgl. Immer aber verband sich damit die Vorstellung, daß es sich um eine von Gott kommende, dem Menschen zu besonderen Zwecken und in besonderen Momenten geschenkte Kraft handle. Hier sehen wir ebenso die ru^{a}ḥ als Kraft zu außerordentlichem Handeln dargestellt: sie befähigt den König zum Regieren; allein sie wird aufs mannigfachste nach der sittlichen und religiösen Seite hin beschrieben. Solche Kraft bedarf der König, solche Kraft schenkt der Geist Jahwes. Auch die Furcht Jahwes ist eine Wirkung der göttlichen ru^{a}ḥ. Damit geschieht ein entscheidender Schritt vorwärts zu der Anschauung, wonach Gott überhaupt mittelst des Geistes sittliche Wirkungen im Menschen hervorbringt. (Wenn Jes. 32, 15 dem Propheten ursprünglich angehört, so haben wir bereits bei ihm eine ähnliche Auffassung zu konstatieren, wie sie später vor allem von Ezechiel vertreten wird.) Auffallenderweise spricht Jeremia niemals von irgendwelcher Wirkung des göttlichen Geistes; er gebraucht das Wort nur in der Bedeutung Wind. Doch ist auch Jes. 32, 15 nur eine Andeutung ziemlich unbestimmter Art; ob mehr an sittliche oder mehr an charismatische Wirkung der ru^{a}ḥ gedacht ist, ist nicht zu erkennen. Zum Ganzen vgl. Nowack, Zukunftshoffnungen etc. 52 f.

Der Begriff der Gotteserkenntnis, vgl. Jes. 11, 9, ist in seiner entscheidenden Bedeutung und nach seinem umfassenden Inhalt zuerst hervorgehoben von Hosea, vgl. Hos. 4, 1 f. etc. Die Weissagung, daß in dem zukünftigen Israel die Gotteserkenntnis im Überfluß vorhanden sein werde, wird aufgenommen und ausgeführt von Jeremia.

Vor allem aber ist Jahwes Werk die Herstellung des öffentlichen Rechtszustandes. Wie ein mächtiger König steuert er mit gewaltiger Hand der eingerissenen Anarchie: Ich gebe dir wieder Richter wie vordem und Regenten wie in der Vorzeit: darnach wird man dich wieder nennen „Burg des Rechts“, „treue Stadt“. Zion soll durch Recht erlöst werden, und die sich bekehren darinnen, durch Gerechtigkeit, 1, 26 f. Als ein gerechter Richter herrscht der messianische König auf dem Zion. Recht und Gerechtigkeit sind die Grundlagen seiner Herrschaft 9, 6. Nicht nach Augenschein richtet er und nicht nach Hörensagen urteilt er. Den Geringen hilft er zu ihrem Recht, den Armen im Land ebnet er den Weg, (das Gegenteil siehe bei Amos 2, 7). Mit dem Szepter seines Mundes regiert er im Lande, den Frevler tötet der Hauch seiner Lippen. Gerechtigkeit ist der Gürtel seiner Lenden, und Beständigkeit das Band um seine Hüften, Jes. 11, 3–5. vgl. 32, 1. 5. In Jahwes Volk soll der Wille seines allmächtigen Königs allein herrschen, und nach seinen Forderungen soll regiert werden. Handelt es sich bei Hosea um die Rückkehr des abtrünnigen Israel zu seinem rechtmäßigen Eheherrn, so bei Jesaia um die Wiederherstellung des Regimentes Jahwes, um eine wahrhafte Theokratie. Über der Betonung, daß dieselbe ausschließlich Jahwes Werk ist, tritt mitunter die Forderung der Umkehr an das Volk ganz zurück. Wirklich anders und besser werden kann es nur, wenn Jahwe selbst mit allmächtiger Hand eingreift; die Hoffnung Israels steht allein auf ihm.

Jesaias Zukunftsideal ist so hoch, daß es begreiflich ist, wenn er für die Verwirklichung desselben ausschließlich das göttliche Handeln betont. Für die Gegenwart aber wendet gerade er sich besonders nachdrücklich mit bestimmten sittlichen Forderungen an den Willen des Volks und der einzelnen, und setzt überall voraus, daß der Mensch die Bedingungen,

an welche Gottes Gnade geknüpft ist, erfüllen kann, daß er fähig ist, sich Gott zuzuwenden, Vertrauen zu ihm zu haben und auf seinen Willen einzugehen, vgl. 1. 16 f. 19; 7, 9; 8, 11 ff.; 10, 20 f.; 22, 12 ff.; 28, 16 ff.; 30, 15; 31, 6 etc. etc. Auch wo Jesaia die Hoffnung ausspricht, daß Juda im ganzen der errettete Rest sein werde, oder wo er vor anderem nur die Uneinnehmbarkeit des Felsen Zion hervorheben will, c. 37, 22 ff. z. B., bleiben doch die Forderungen sittlicher Umkehr und gläubiger Zuwendung zu Gott selbstverständlich im vollen Umfang bestehen. Freilich ist Jesaia mit seinen Hoffnungen auf eine sittliche Umkehr seines Volks immer wieder grausam enttäuscht worden; auch Hiskia erfüllte nicht alle die Hoffnungen, die Jesaia auf ihn setzte. Fast ebensowenig wie Ahas wollte er auf den Glauben Jesaias eingehen; wie dieser freute er sich seiner eigenen Macht, Jes. 39, und vertraute auf Bündnisse mit den Weltmächten. Jesaia war schon bei seiner Berufung auf den Mißerfolg seiner Predigt vorbereitet worden: darin daß Jahwe allein durch ein völlig wunderbares Wirken seinem Volke das Heil bereiten könne und bereiten werde, ist seine religiöse Überzeugung stets sich gleich geblieben.

6. Umso mehr erhebt sich die Frage, welches nach Jesaias Anschauung die Motive für Jahwe sind, seinem Volk seine Gnade immer wieder zuzuwenden und sie endlich zu einem übernatürlich herrlichen Ziele zu führen. Wir lesen 9, 6; 37, 32 „der Eifer Jahwes der Heerscharen wird solches tun“. קִנְאַת, eigentlich Eifersucht, ist die Energie der göttlichen Selbstbehauptung als lebhafter Affekt vorgestellt. Jahwe läßt nicht zu, daß sich etwas gleichwertig neben ihn stelle; vgl. Ex. 20, 5 etc. Durch immer neue göttliche Werke zeigt er, daß ihm niemand gleich ist, niemand seinen Rat durchkreuzen, sein Werk hindern kann, auch nicht eine Weltmacht wie Assur: kurz sein Gnadenwerk an Israel vollbringt er, um sich als den wirklichen lebendigen Gott, den allein göttlichen Gott gleichsam zu erweisen. Einzigartig ist er in all seinem Wirken, seinem Strafen und seinem Segnen, auch die Herrschaft des Messias ist ein einzigartiges, göttliches Werk Jahwes. Um dies der Welt zu offenbaren, wirkt er es. In-

haltlich kommt es auf dasselbe hinaus, wenn es heißt Jahwe heilige sich Jes. 5,16: er erweist sich als den Heiligen, d. i. bei Jesaia als den sittlich wie kreatürlich die Welt überragenden lebendigen Gott. Die Heiligkeit ist hier wesentlich göttliche Machtfülle und Überkreatürlichkeit. Als Erweis göttlicher Heiligkeit kann es erscheinen, wenn er Assyrien um seines Hochmuts willen niederschlägt, vgl. das לכן „darum“ 10,16: siehe auch Jes. 10,33 f. 14,25; 37,23. 28. Jede Art von Hochmut und etwas sein wollen, ist Jahwe bei Menschen unerträglich, darum trifft er auch den Hochmut der Feinde seines Volks, was diesem zur Rettung ausschlägt. Um seines Hochmuts willen wird Assur gestürzt, nicht aber um seiner Gerechtigkeit willen Israel errettet. Denn Jahwes Heiligkeit richtet sich ebenso gegen Israel, wenn es hoch sein will, wie gegen Assur. Vor allem aber heiligt sich Jahwe durch Gerechtigkeit 5,16; d. h. er erweist sich als Gott durch seine sittliche Erhabenheit, die er als allmächtiger Regent in die Welt einführt. Er will einen Ort haben, wo Gerechtigkeit herrscht; kein anderer als Zion kann dies sein, denn nur hier kennt man ihn. Wendet sich seine Gerechtigkeit zunächst gegen die vielen ungerechten Richter im Lande Juda, so ist es doch auch nur Ausfluß derselben Gerechtigkeit, wenn er ein Reich der Gerechtigkeit unter einem gerechten König auf dem Zion schafft. In abermals anderer Form schildert Jesaia die Selbsterweisung der göttlichen Herrlichkeit, wenn er Jahwes Überlegenheit über menschliche Weisheit und menschliche Künste hervorhebt. Jahwe handelt auch deswegen in einer so wunderbaren, erschreckend fremdartigen Weise, weil er dadurch die menschliche Weisheit zunichte machen will. Auch dies wendet sich zunächst vor allem gegen Jahwes eigenes Volk, gegen alle die, welche weise sein wollen in ihren eigenen Augen, 5,21, vgl. 31,2 etc., ebenso aber richtet sich Jahwes überlegene Weisheit zum Heile seines Volkes gegen Assurs Pläne. Er hat einen Rat, einen bestimmten Plan über dieses Volk und schwört bei sich selbst: So wie ich es ersonnen, so soll es geschehen, wie ich es geplant, so soll es werden. Assur zu zerschmettern in meinem Land, niedertreten will ich

es auf meinen Bergen Jes. 14, 24 f. vgl. 10, 7 f. 15; 28, 21. 29. etc. Überall steht das göttliche Ich im Mittelpunkte; Jahwes Ehre, von der die ganze Erde voll ist, soll sichtbar werden vor der Welt: wenn das allgewaltige Weltreich an dem kleinen Juda zu schanden wird, wenn das aufs äußerste gedemütigte Volk und das so tief erniedrigte Haus Davids um so höher von Jahwe verherrlicht wird, wird solches geschehen. Durch und durch theozentrisch ist Jesaias religiöse Gesamtanschauung. Es möchte scheinen, als müßte diese Auffassung von der alles überragenden Größe Gottes alles spezielle Interesse am eigenen Volke absorbieren; wenn alles göttliche Wirken nur um der Göttlichkeit Gottes willen geschieht, was kann dann für das kleine und so widerspenstige Juda besonders übrig bleiben?

Und doch ist es gerade Jesaia gewesen, der mit am meisten dazu beigetragen hat, daß das Judentum den Glauben an die allumfassende Gottheit Jahwes mit dem Glauben an ein spezielles Interesse Jahwes an Israel zu verbinden lernte. Denn so gewaltig Jesaia von dem alle Welt umfassenden Regiment Jahwes zeugen konnte, so gewiß war ihm, daß Jahwe einen Punkt der Erde sich besonders erwählt hat, daß ein Volk, ein Geschlecht vor andern Gegenstand seines Wirkens ist. Zion, das Haus Davids, das Volk Juda: diese Größen waren für Jesaia mehr als bloße sinnliche Garantien seines Glaubens an Jahwe. Für ihn waren sie die sichtbare Verkörperung übersinnlicher religiöser Realitäten. In ihnen allein hatte bisher greifbare Gestalt gewonnen, was von Jahwes Wirken in der Geschichte wirklich erkannt werden konnte: hier und nur hier war ein Verständnis für Jahwes Rat und Willen möglich, weil nur hier die entsprechende Geschichte vorangegangen, nur hier ein göttlich gewirktes Verständnis derselben vorhanden war; war doch Jesaia selbst und sein Haus sowie seine Jünger ein beständiges Zeichen für Israel (8, 18), eine stetige Bezeugung, daß Jahwe mit seinem Volke noch etwas vorhabe. Jahwe kann von Zion nicht lassen um seiner selbst willen (vgl. Jes. 37, 35), um des Werkes willen, das er auf Erden wirken will und der Taten willen, die er hier bereits getan hat. Allein was für Jesaia eine gewaltige Glaubenstat war

— es gehörte ein fast übermenschlicher Glaube dazu, an einem Geschlecht wie dem damaligen Haus Davids, einem Volk wie dem damaligen Juda nicht zu verzweifeln, einem Sargon und Sanherib gegenüber von der Unverletzlichkeit des Berges Zion zu reden —, daraus machte das Volk nur zu rasch eine grobe sinnliche Garantie nationalen Hochmuts und eines unsittlichen Patriotismus, ja eines frevelhaften Chauvinismus. Die Drangsale der Belagerung und Verwüstung durch Sanherib gingen vorüber, der Zion und das Haus Davids blieb bestehen. Ihre Unverletzlichkeit stand dem allgemeinen Bewußtsein des Volkes bald fest und wurde nicht mehr wie bei Jesaia im Glauben festgehalten, sondern bildete die bequeme Grundlage für jeden nationalen Trotz und Dünkel. Aus Motiven des Glaubens wurden Garantien für sittlich unbegründete und irreligiöse Prätentionen.

7. Anhangsweise muß noch besonders berücksichtigt werden, ob und wieweit nach der Anschauung Jesaias ein Wirken der göttlichen Gnade über die Grenzen Judas und Israels hinaus in Aussicht steht. Im gegenwärtig vorliegenden Buch Jesaia ist zwar häufig von derartigem die Rede, allein die Authentie fast aller Stellen wird mehr oder weniger stark angezweifelt. Zunächst scheint 8, 23 so eng mit den besonderen Ereignissen des Jahres 734 zusammenzuhängen, daß die Echtheit dieses Verses m. E. mit Grund behauptet werden kann. Dasselbe gilt wohl für 18, 7 aus der Zeit um 715—713; weniger sicher ist es für 23, 18. Über Jes. 2, 2 ff. und das gleich lautende Stück Mi. 4, 1 ff. läßt sich schwer etwas Bestimmtes sagen. Jedenfalls aber würden diese Verse bei jedem nachexilischen Schriftsteller mindestens ebenso auffallen wie bei Jesaia oder Micha. Die kritische Bestreitung solcher Stellen ist insoferne stets der Verteidigung gegenüber in der Vorhand, als sich niemals zwingend beweisen läßt, ein derartiger Abschnitt könne überhaupt nicht später eingesetzt sein oder Jesaia müsse das so oder so geschrieben haben. Andererseits ist aber auch sehr wenig damit getan, daß man ein solches Stück dem Propheten abspricht, um es irgend einem Unbekannten der nachexilischen Zeit zuzuteilen. Und daß sich eine Weissagung wie die Jes. 2, 2 ff. sich findende dem Gedanken-

kreise gerade Jesaias wohl einfügt, kann schlechterdings nicht bestritten werden. Man wird doch nicht dagegen geltend machen wollen, daß hier von dem messianischen Könige keine Rede sei, oder daß Jes. 11, 1 ff. nur an ein Reich von der Größe Judas oder Israels gedacht werde. Wann die Worte eventuell gesprochen sind, läßt sich nicht bestimmen, zwischen 11, 1 ff. und 2, 2 ff. können Jahrzehnte verstrichen sein: Jesaias Horizont umfaßte in der Tat alle Völker, die Israel überhaupt kannte, und der Zion blieb ihm der Mittelpunkt der Gnadenwirkungen Jahwes. Daß die Verse bei Micha einen ursprünglicheren Eindruck machen, kann ich nicht finden: Mi. 4, 4 sieht eher nach einer nachträglichen Ergänzung aus und Mi. 4, 5 ist ebensowenig wie Jes. 2, 5 eine wirklich passende Überleitung zum Folgenden. Noch schwieriger steht es mit Jes. 19, 18—25. Ich möchte (vielleicht mit Ausnahme von 18 b) die ganze Stelle für Jesaia in Anspruch nehmen. Die Annahme, daß die Gründung des Tempels von Leontopolis durch eine derartige Weissagung, die man bei Jesaia las, ermöglicht worden ist, ist wahrscheinlicher als die, daß man damals (nach 163!) nachträglich in den hebräischen Text des Propheten eine Rechtfertigung eintrug, die noch dazu mit der zu rechtfertigenden Tatsache gar nicht einmal genau übereinstimmte. Entscheidend sind vor allem die Verse Jes. 19, 23—25, in welchen sich der Universalismus des A. Test. seinen höchsten Ausdruck verschafft hat. „An jenem Tage wird eine Straße führen von Ägypten nach Assur, und Assur wird kommen zu Ägypten und Ägypten zu Assur und vereint werden Assur und Ägypten (Jahwe) Verehrung erweisen. An jenem Tage wird Israel das dritte im Bunde sein mit Ägypten und Assur: ein Segen inmitten der Erde; wie denn Jahwe der Heerscharen es segnet, indem er spricht: Gesegnet sei Ägypten, mein Volk, und meiner Hände Werk, Assur, und Israel, mein Erbteil!“ Es wird schwerlich eine Persönlichkeit sich finden lassen, in deren Mund solche Worte besser verständlich sind als den Propheten Jesaia. In die Zeit des jüdischen Hellenismus scheint mir weder die Ausdrucksweise noch die Gesamtstimmung solcher Worte zu passen.

Dürfen wir die angeführten Stellen für die Beschreibung der Anschauungen Jesaias verwerten, so ergänzt und erweitert sich seine Auffassung der göttlichen Gnade und ihres Wirkens zum Heil der Menschen in überwältigend großartiger Weise. Das Friedensreich dehnt sich aus über alle Völker, 2, 4. Jahwes Weltherrschaft umfaßt alle Nationen: Assur und Ägypten werden sein Volk und von ihm gesegnet. Israels besondere Stellung bleibt gewahrt, 19, 24 ff.; aber es ist nicht die herrschende Macht, die die Völker vernichtet, sondern ist ein „Segen inmitten der Erde". Die Verheißung an Abraham hat sich im vollkommensten Maße erfüllt, Gen. 12, 2 etc. Vom Zion geht Unterweisung an die Völker aus, das Wort Jahwes schafft Ruhe und Frieden unter den Völkern, Jes. 2, 3. Es ist zu beachten, wie der später bis zum Überdruß wiederholte Gedanke, daß die Schätze der Völker nach dem Zion gebracht werden, in cap. 19 gar nicht und sonst nur wenig hervortritt, 18, 7; (23, 18?); es ist wirklich Jahwes Ehre, die hergestellt werden soll, nicht die Israels. Das Größte aber bleibt doch der Gedanke, daß auch für die Weltmächte das Gericht nicht das letzte ist. Sie werden nicht bloß zeitweise von Jahwe gegen sein Volk in Dienst genommen, sondern bleibend seinem Reiche einverleibt. Dann ist Jahwe wirklich erhaben, der Herrscher der ganzen Erde; seine Ehre wird auf der ganzen Welt anerkannt. Die höchste Offenbarung seiner überweltlichen Heiligkeit ist zugleich die höchste Offenbarung seiner segnenden Gnade über Israel und alle Völker. Und dies alles gesprochen zur Zeit eines Ahas, ja eines Sargon und Sanherib!!

8. Die Auffassung des Wesens und des Wirkens der göttlichen Gnade bei den Propheten erhält ihre eigentümliche Bestimmtheit dadurch, daß überall zunächst die Drohung des Gerichts über Israel, welches einen völligen Bruch zwischen Jahwe und seinem Volke bedeutet, im Vordergrund steht. Die Erwartungen Amos' haben vielleicht gar nicht über dasselbe hinausgereicht. Dagegen ist Hoseas Zukunftshoffnung nach Inhalt, Motivierung und Ausdrucksweise für die Folgezeit grundlegend geworden. Durch seine bisherigen Liebes-

beweise ist Jahwe dauernd an Israel gebunden. Seine Gesinnung gegen sein Volk bleibt Liebe auch beim Vollzug des Gerichts. Diese bleibende Liebe wandelt die Strafe um in ein Mittel sittlicher Erneuerung. In der Not wendet sich Israel seinem Gotte wieder zu: Jahwes Liebe erzeugt zuletzt in Israel aufrichtige und treue Gegenliebe. Dies und nicht mehr verlangt Jahwe, um sein Volk wieder in seine volle Gemeinschaft aufzunehmen und mit neuem, um so reicherem äußeren Segen zu krönen. Jesaias Zukunftsbild ist in den verschiedenen Perioden seines Lebens nicht ganz gleich geblieben, seine Auffassung des Wirkens der göttlichen Gnade aber ist in ihren Grundzügen stets dieselbe gewesen, entscheidend bestimmt durch die Eindrücke seines Berufungsvision. Auch Jahwes Gnade ist eine Äußerung seiner Herrschervollmacht und Herrschaftsfülle. Nicht als Eheherr Israels, als König der Welt wirkt er das Heil seines Volks zu seiner eigenen Verherrlichung. Das Gericht bringt ganz Israel an den Rand des Verderbens, aber ein Rest wird gerettet. Die Bedingung der Rettung ist sittliche Umkehr und vor allem Glaube als Akt des Vertrauens auf Jahwe, allem entgegenstehenden Schein zum Trotz; beides erscheint ebenso als eine vom Menschen geforderte und ihm mögliche Leistung wie als Gottes eigene Wirkung. Die Gnadengüter der Zukunft sind sittliche, soziale und natürliche, ebenso sind sie persönlicher und sachlicher Art zugleich, als zukünftige Güter sind sie ausschließlich Jahwes Werk. Was Jahwe bestimmt, das Heil seines Volkes zu schaffen, ist die innere Notwendigkeit, seine wahre Gottheit auch der feindlichen Weltmacht gegenüber sichtbar durchzusetzen, die Heilsbezeugung an Israel, die die bisherige Geschichte erweist, fortzuführen und in einer vor aller Welt sichtbaren Form zu vollenden. Die Stätte, wo allein Jahwes wahre Gottheit erkannt und verehrt wird, ist unverletzlich, aus dem Hause Davids kommt der künftige Herrscher des Friedensreichs, dessen Segnungen in alle Welt ausgehen; selbst die feindlichen Weltmächte erhalten ihre entsprechende Stelle im zukünftigen Gottesreich.

XI. Kapitel.

Die Reform Josias.

1. Das Friedensreich des Messias, von dem Jesaia geweissagt hatte, kam nicht so bald, als er es erwartet hatte. Dennoch haben wenige Propheten eine so allseitige äußere Bestätigung ihrer Weissagungen selbst erleben dürfen, wie gerade Jesaia. Der verheerende Ansturm der Assyrer brach sich an dem Felsen des Berges Zion. Ganz im Einklang mit Jesaias Weissagungen wurde Jerusalem wunderbar gerettet. In seiner vollen Bedeutung wurde dies Ereignis freilich erst viel später erfaßt. Zunächst änderte sich an Zuständen und Anschauungen nicht viel. Denn der Reformversuch Hiskias, dessen Zeit nicht näher zu bestimmen ist, beschränkte sich auf Beseitigung etlicher grober Entartungen, wie z. B. der Anbetung der ehernen Schlange, II Kg. 18, 4; zu einer durchgreifenden Umgestaltung der gottesdienstlichen Verhältnisse kam es nicht, und unter Manasse trat der stärkste Rückschlag ein. Aus II Kg. 21—23; Micha c. 6; Zephanja c. 1; Jeremia c. 1—6 ps. gewinnen wir ein Gesamtbild der damaligen Verhältnisse. Der König führte als Vasall der Assyrer assyrische Kulte mit Absicht ein, es war dies der Ausdruck der Anerkennung assyrischer Oberherrschaft. Die Verehrung Jahwes wurde damit nicht beseitigt, aber Jahwe rückte auf die Stufe der untergeordneten Lokalgottheiten herab, wie sie überall neben den Gottheiten der assyrischen Obergewalt verehrt wurden. Man braucht nur die im vorigen Kapitel dargelegten Überzeugungen Jesaias damit zu vergleichen, um zu erkennen, daß es zu den heftigsten Zusammenstößen zwischen dem König und der Partei der Anhänger Jesaias kommen mußte. Neben den assyrischen Kulten, welche teils in besonderem Sinne „hoffähig“ gewesen zu sein scheinen (daher vor allem im Tempel), teils allgemeinere Verbreitung im Volke fanden, wie z. B. der Dienst der „Himmelskönigin“, kamen alle Formen des kanaanitischen Naturdienstes und kanaanitischen Aberglaubens in verstärktem Maß wieder in die Höhe. Teilweise drangen dieselben in den Kult Jahwes mit solchem Nachdruck

ein, daß dessen eigentlicher Charakter und alles, was bisher als sein Wille im Gegensatz zu andern Gottheiten gegolten hatte, verdunkelt wurde. Das Kinderopfer, für welches es seit Manasse im Tal ben Hinnom eine besonders heilig geachtete Stätte gab, zeigt dies am deutlichsten. Aber auch die im Dienste der Religion geübte Unzucht kam von neuem auf, Totenbeschwörung und Zauberei gingen im Schwange. Und mit und neben alledem glaubte man Jahwe eifrig dienen zu können, ja man wollte um jeden Preis seine Gunst erzwingen, Kein Opfer schien zu groß, wenn die Not es erforderte, keine Ausschweifung zu wild, wenn die Lust dazu reizte. Die alte Sitte sank gänzlich dahin unter dem Ansturm fremdländischer Gewohnheiten. Aus dem Schwanken zwischen zügelloser Lust und fassungsloser Verzweiflung, in welches die assyrische Völkergeißel die unterjochten Nationen hineingehetzt hatte, wurde wie von selbst der religiöse Indifferentismus geboren: Jahwe tut weder gutes noch böses, hieß es zu Zephanjas Zeit in Jerusalem, Zeph. 1, 12. Die Überzeugung, daß Jahwe Israel in besonderer Weise geleitet habe, daß er es vor andern Völkern mit wunderbarer Gnade gekrönt habe, wurde, wie sich aus der gar so häufigen Betonung dieses Satzes im Deuteronomium schließen läßt, wankend gegenüber der Tendenz, sich als gleichartiges Glied dem assyrischen Weltreich einzureihen, die Segnungen seiner Kultur sich anzueignen.

Natürlich muß es im Volke auch Persönlichkeiten gegeben haben, welche dieser Entwicklung sich zu widersetzen suchten, und mit Recht in ihr ein Abkommen von dem richtigen Wege sehen wollten. Sie hatten das Recht der aus der bisherigen Geschichte folgenden Konsequenz, die innere Logik gleichsam, welche die Geschichte dieses Volkes beherrschte, für sich. Die Zeit Manasses bedeutete für Juda in der Tat eine schwere Krisis. Wäre Juda in der Masse der von den Assyrern zertretenen Völker untergegangen, so wäre seine ganze bisherige Geschichte, alles sittliche Ringen der Propheten und prophetisch gesinnter Männer verloren gewesen. Mit vollem Recht nahmen diejenigen, welche, wenn auch nur instinktiv, dagegen ankämpften, für sich in Anspruch, daß sie allein die normale

Fortsetzung des am Sinai begonnenen Werkes verträten. Kein Volk hat das Recht, seine Eigenart aufzugeben, seine geistige Geschichte und ihre Heroen zu verleugnen. Tut es dies trotzdem, so ist sein Untergang nur wohlverdientes Geschick. Wenden wir dies auf das religiöse Gebiet an, so erkennen wir, warum für das damalige Juda die Zeit Manasses im vollsten Sinne des Wortes eine Zeit des Abfalls und der Sünde, des Undanks und der Schmach genannt werden muß. Daran ändert die Tatsache nichts, daß Manasses Politik in äußerer Hinsicht die klügste war. Aber wie lange hat es noch gedauert, bis Juda lernte, bei äußerer Abhängigkeit und Unterwerfung unter die fremde Weltmacht innerlich unabhängig zu bleiben!

2. Auf die Reaktion unter Manasse folgte die Reform Josias (621). Sie geschah auf grund des im Tempel gefundenen „Buches der Thora", II Kg. 22, 8 ff. Die entscheidenden Maßregeln, welche Josia als Forderungen dieses Gesetzbuches durchführte und die Art und Weise, wie von denselben erzählt wird, führen zu der Annahme, daß die damals gefundene Thora Moses in unserem Deuteronomium enthalten sei. Doch ist zwischen dem Gesetzbuch, welches Josia vorgelesen wurde, und unserem Deuteronomium wohl zu unterscheiden.[1])

Ebenso ist, was die Anschauungen von Sünde und Gnade betrifft, zwischen den Wirkungen der Reform Josias und denen des Buches Deuteronomium zu unterscheiden. Das Buch hat

[1]) Daß das Deuteronomium keine Fälschung und seine Auffindung kein raffinierter Priesterbetrug war, steht fest. Ebensowenig aber haben Hilkia und Schaphan es für eine Autographie Moses angesehen. Überall ruhen seine Bestimmungen auf älteren Vorlagen. Die relative Einfachheit der Kulturverhältnisse in Kanaan erklärt es, daß einige seiner Gesetze den gemeinsamen semitischen Rechtsanschauungen näher stehen, als das viel ältere, aber weit mehr entwickelte Gesetz Hammurabis. In anderen Punkten zeigt es ebenso deutlich den Fortschritt der religiös-sittlichen Anschauungen in Israel gegenüber der glänzenden, aber innerlich rohen Kultur des Weltreichs. Es läßt sich über das Alter der einzelnen Gesetze nur von Fall zu Fall urteilen, und scharf muß zwischen dem Inhalt und der uns vorliegenden Form unterschieden werden. Auf eine Erörterung der mannigfachen literarischen Fragen zu D. müssen wir hier verzichten, da es zunächst sich hier nur um die Reform Josias selbst und weiterhin nur um die Wirkungen des fertigen Werkes handelt.

auf die nachhaltigste Weise gewirkt, aber erst in und nach dem Exil. Die Reform Josias selbst war allerdings durchgreifender als die Hiskias, ohne das Exil aber wäre sie ebenso erfolglos geblieben wie diese; schon unter Jojakim traten faktisch die bisherigen Zustände wieder ein, vgl. Jer. 7, 16 ff.; 8, 4 ff. etc.; Ez. 8. Wie wenig der sittliche und religiöse Stand des Volkes sich wirklich geändert hatte, zeigt Jeremia auf jeder Seite seines Buches.

Dennoch aber können wir als Wirkung der Reform Josias etliche Punkte namhaft machen.

a) Josia beseitigte im Tempel für immer, in den übrigen Häusern wenigstens für den Augenblick, cf. Jer. 44, 18, alle Arten des fremdländischen Götzendienstes. Mittelst eines in aller Form abgeschlossenen feierlichen Vertrags verpflichtete sich König und Volk, keinen andern Gott als Jahwe zu verehren. Was schon lange sich vorbereitet hatte, wird nun offiziell zur Anerkennung gebracht. Der Götzendienst in jeder Form ist von nun an nicht bloß Verfehlung gegen die hergebrachte Sitte, auch nicht bloß Verletzung der Rechte Jahwes, sondern ein Verbrechen wider die Staatsordnung. An Stelle des inneren Zwangs der religiösen Sitte tritt der äußere Zwang des Rechts, der freilich jenen zur ursprünglichen Voraussetzung hat und immer mehr auch wiederum denselben oder einen analogen inneren Zwang erzeugt hat. Die Sünde wird noch mehr als bisher zum juristischen Vergehen. Für den Augenblick blieb so allerdings ein wesentlicher Ertrag der bisherigen Geschichte erhalten, aber der innerliche Charakter der Religion wurde gefährdet zu gunsten der äußeren Korrektheit. Man kann das Objekt der Gottesverehrung gesetzlich festlegen, nicht aber wirkliche Verehrung erzwingen.

b) Wie der Götzendienst, so wurde mit der Zerstörung der „Höhen“, II Kg. 23, 8, der bisher übliche lokale Jahwe-Baaldienst definitiv als Sünde und Vergehen gebrandmarkt. Der Mischung von Jahwe und Baal sollte vor allem ein Ende gemacht werden. Jahwe, der Gott der Geschichte des Volkes, und Baal, der Gott der Naturkraft, traten für immer aus-

einander. Das Resultat der Vermischung mit den Kanaanitern in religiöser Hinsicht wurde definitiv verworfen. Alles Zubehör des Jahwe-Baalkults, Bilder, Bäume, Säulen etc. fiel weg, in alledem sah man von nun an direkte Auflehnung gegen das zu Recht bestehende schriftliche göttliche Gesetz. Was das alte Israel in mehr *unbewußtem Drang* empfunden, was die Propheten *mit voller Klarheit* bekämpft hatten, nämlich die Deteriorierung der Jahwereligion durch kanaanitische Einflüsse, das wird jetzt mit gesetzlichen Bestimmungen, weit eingehender als im sog. Bundesbuch, verfolgt. Auch dies bedeutete einen wesentlichen Fortschritt. Es führte dazu, daß das Volk mehr als bisher in bewußter Weise seine *religiöse Eigenart verfechten lernte.*

c) Die Reform Josias beseitigte zu gleicher Zeit den wirklichen, von außen eingedrungenen Götzendienst und die kanaanitische Form des lokalen Jahwedienstes. Damit geschah ein Schritt weiter zu der Anschauung, daß die beiden völlig dasselbe seien. Der *lokale Jahwedienst* tritt unter den *Gesichtspunkt des Götzendienstes, Götzendienst* wird *zugleich die Sünde schlechthin*, die eigentliche Sünde der Vergangenheit. Dies wurde für die Auffassung der Sünde im Judentum verhängnisvoll. Denn es führte dazu, die tiefere und allseitigere Auffassung, welche die Propheten vertraten, zu übersehen und sich zufrieden zu geben, wenn nur kein Götzendienst mehr getrieben wurde, wenn es keine Ascheren und Mazzeben u. s. w. im Lande gab. Das ließ sich leicht durchführen und leicht kontrollieren, aber damit war auch die *Veräußerlichung in der Auffassung der Sünde* Tatsache geworden.

d) Ähnlich ist über die Zentralisation des Kultus zu urteilen. Dieselbe brachte mit sich, daß der Kultus zwar leichter von heidnischen Zutaten rein gehalten werden konnte, ebenso aber, daß die Legitimität desselben von größerer Bedeutung wurde. Zunächst bezieht sich dies auf die Legitimität des *Ortes*, wo geopfert werden durfte. Derselbe war nie gleichgültig; jetzt aber wurde die Sache doch noch ganz anders, nachdem jedes Opfer an anderem Ort als in Jerusalem als

Sünde betrachtet werden sollte. Die schärfere Betonung der sonstigen für legitim gehaltenen kultischen Sitten und Riten folgte mit Notwendigkeit nach. Schon zu Jeremias Zeit legt man den größten Wert auch auf die Behandlung des Opfers, z. B. das Verfahren mit dem Opferfleisch u. dgl. Ausdrücklich muß er versichern, daß solche Dinge nicht Inhalt des Gesetzes seien, das Gott in der Wüste gegeben habe, 7, 21 f. Das Volk war gerade entgegengesetzter Meinung.[1]) Wir sehen auch hier, wie sich allmählich der Umschwung zum Judentum vorbereitet. Die heidnische Auffassung, welche durch Größe und Steigerung der Opfer die Gottheit umzustimmen denkt, wird mehr und mehr überwunden, an ihre Stelle tritt die jüdische, die sich mit der Legitimität des Ortes und der Darbringer, der Korrektheit der Behandlung u. s. w. tröstet.

e) Eine weitere Folge der Reform Josias war, daß sich die Motive des Glaubens an die Gnade Jahwes veräußerlichten. Die Zentralisation des Kultus hob das Ansehen des Tempels, der ohnedies die übrigen Heiligtümer weit überragte, noch mehr und festigte das unbedingte Vertrauen auf ihn als die Stätte, die Jahwe erwählt hatte. Es kam dazu, daß die wunderbare Errettung Jerusalems vor Sanherib mit jedem Jahrzehnt, welches Juda länger bestand als Israel, größer und bedeutsamer erschien. Aus Jesaias Worten las man nur das eine heraus, daß der Zion der Ort sei, den Jahwe erwählt

[1]) Wer hatte recht? Jeremia insofern, als die Art, wie man zu seinen Zeiten im Tempel Jerusalems das Opfer behandelte, jedenfalls nicht am Sinai festgelegt worden ist; das Volk aber hatte insofern recht, als irgend eine Form des Jahwekultus von der Stiftung der Jahwereligion untrennbar ist. Übrigens will Jeremia gar kein historisches, sondern ein Werturteil über das Opfer seiner Zeitgenossen fällen, das er in historische Form kleidet. Das Opfer gehört für ihn wie für alle Propheten überhaupt nicht zu den Dingen, welche den Inhalt göttlicher Willensäußerung bilden können. Derartiger Widerspruch ist auch unter der vollkommenen Herrschaft des Gesetzes immer wieder vorgekommen. Historisch sind solche Äußerungen nicht zu verwerten; ihre Wahrheit stand den Propheten nicht aus archäologischen, sondern religiösen Gründen fest. Sie gehören nicht in die Geschichte des Opfers, sondern in die seiner Beurteilung und Wertschätzung.

habe. Hier wohnte er, darum war Jerusalem unüberwindlich. Das Heilsbewußtsein des Volkes erhielt damit allmählich eine starke sinnliche Garantie, an welche man sich mit viel größerer Entschlossenheit klammerte, als weiland an die heilige Lade. Hatte man nun auch noch den Götzendienst und die illegitime Verehrung Jahwes auf den Höhen abgeschafft, so glaubte man vollends alles geleistet zu haben, was die Propheten mit ihrer Forderung der Bekehrung verlangt hatten. Das שׁוּבוּ der Propheten Hosea und Jesaia schien erfüllt mit einer Änderung des Kultus! Der scharfe Schnitt, welcher zwischen jüdischem und fremdem Wesen zunächst im Gebiet des gottesdienstlichen Lebens gemacht wurde, hatte zur Folge, daß die Bedeutung der natürlichen Volkszugehörigkeit sich steigerte. Fällt die eigentliche Entwicklung dieser Ideen auch erst in spätere Zeit, so wurde sie doch mit der Reform Josias angebahnt. Überall sehen wir Veräußerlichung als die wirkliche Folge dieses Ereignisses, auf welches sich schon die Zeitgenossen nicht wenig zugut getan haben.

3. Das Gesetzbuch selbst ist unschuldig an diesem Resultat. Man kann sagen, daß es das gerade Gegenteil von dem will, was infolge seiner Durchführung ins Leben trat. Der Lügengriffel der Schreiber machte es zur Lüge, sagt Jeremia 8, 8.[1]) Man kann das Deuteronomium weder als eine priester-

[1]) Die Stelle ist dunkel. סֹפְרִים, welche sich zur Zeit Jeremias mit der Thora Jahwes beschäftigten, können nur priesterliche Schriftsteller gewesen sein. Dementsprechend werden die Verdrehungen, die sie anrichteten, irgendwie mit ihren speziellen Anschauungen und Ansprüchen zusammenhängen. Nach dem, was wir sonst von Jeremias Polemik gegen die Priesterpartei wissen, vgl. Jer. 7 u. 26, waren sie Hauptvertreter der Anschauung, daß der Tempel Jahwes unverletzlich und daß der Kultus von größter Wichtigkeit für das Verhältnis zwischen Israel und Jahwe sei; vgl. Jer. 7, 21 ff. In beidem beriefen sie sich auf das Gesetzbuch, wo immer von einem Ort die Rede ist, welchen Gott erwählen werde, und wo auch einiges über die Opfer vorgeschrieben wird. Ähnlich wie später die Schriftgelehrten brachten sie durch einseitige Betonung dieser Gedanken und Vernachlässigung der ethischen Bedingungen, die gerade im Deuteronomium den größten Raum einnehmen, das Gegenteil dessen, was eigentlich gefordert war, aus dem Gesetz heraus; es diente ihnen

liche noch als eine prophetische Programmschrift bezeichnen. Es spricht von den Priestern nur wenig, gibt Bestimmungen, welche keineswegs nach dem Sinne der jerusalemischen Priester waren, vgl. Deut. 18, 6—8, und dementsprechend auch nicht durchgeführt wurden II Kg. 23, 9. Allerdings haben die Priester schließlich den Hauptgewinn von der Einführung des Gesetzbuchs gehabt. Ebensowenig ist es eine rein prophetische Tendenzschrift. Denn es enthält eine Menge Forderungen, welche nicht das mindeste mit den Ideen zu tun haben, die die Propheten vertraten. Es gibt zeremonielle Vorschriften, (Deut. 14, 1 ff. 21, über unreine Tiere, über Essen des Bluts 12, 16. 23; 15, 23 u. dgl.), fixiert im weiten Umfange die bisher geltende Volkssitte und das bisherige Gewohnheitsrecht, im engen Anschluß an das Bundesbuch; vgl. die Einleitung c. 5; ferner 19, 21; 21, 15. 18 ff.; 22, 1 ff. 22 etc. Es gibt kultische Gebote und Anweisungen über rituelle Dinge, Opfer, Abgaben, Feste oder auch über die Sühne eines Mordes, dessen Urheber nicht bekannt ist 21, 1 ff. Aber in seinem Gesamtcharakter steht es ohne Zweifel dem, was die Propheten vertraten, am nächsten. Vergröberungen ihrer Gedanken waren unvermeidlich, sobald dieselben in der Form konkreter Bestimmungen auftraten. Denn alle diese Bestimmungen hatten bereits im bisher geltenden Recht eine gewisse Stellung gehabt, mit ihrer älteren Form mußte man rechnen; sie treten nur mit größerer Schärfe und Tiefe auf, werden eingehender ausgeführt und den Verhältnissen angepaßt. Darum wird z. B. besonders nachdrücklich neben dem Götzendienst, c. 13 etc. alles bekämpft, was an kanaanitisches Wesen erinnert. Jede Form von Wahrsagerei wird aufs neue mit den schwersten Strafen belegt 18, 10 ff. Aber noch weit mehr berührt sich das Deuteronomium mit den Ideen der Propheten in seinen mehr innerlichen, religiösen wie sittlichen Forderungen. Wir haben hier vielfach in Form von Geboten dasselbe vor uns, was die Propheten in Form von Anklage und Drohung

zum Beweis dafür, daß Jerusalem unverletzlich sei und auf den Kultus am richtigen Ort alles ankomme. Damit war für Jeremia aus dem Gesetz שקר geworden. Vgl. auch Marti, in Z. Thl. K. II 1892, S. 66 f.

aussprechen. Sehen wir von dem Rahmen des Gesetzbuches zunächst ab, so gewahren wir doch überall auch im Gesetze selbst das Interesse an Rechtlichkeit und Billigkeit z. B. in der Verwerfung der Bestechlichkeit bei den Richtern 16, 18 ff.: 25, 1; 27, 19; des Betrugs im Handel 25, 13. Das Recht des Nächsten, namentlich der Armen, Kriegsgefangenen 21, 10 ff., Sklaven 23, 16 ff., Frauen 21, 15, wird nachdrücklich geschützt. Über dem Rechte erhebt sich die Verpflichtung zu Mitleid und Barmherzigkeit gegen die Notleidenden, Witwen und Waisen, Leviten und Fremdlinge, vgl. 14, 29; 15, 7—9. 12 ff. 23, 20; 24, 6. 10 ff. 17 ff. etc. etc. Die Tendenz zu einer gewissen Humanität macht sich überall geltend, auch der Natur gegenüber, vgl. 22, 6. 8. 10; 25, 4; etc. Auch im Kriege soll davon etwas zu spüren sein, vgl. 20, 20. Die Milde des eigentlichen deuteronomischen Kriegsgesetzes (20, 1—9; 24, 5) zeigt, daß es aus einem Prinzip, nicht aus der Wirklichkeit geboren ist[1]). Auch bei Bestrafung von Verbrechern werden neben der Forderung strenger Durchführung des ius talionis 19, 16 vielfach milde Bestimmungen getroffen, vgl. 25, 1; man soll nicht Väter mit den Söhnen strafen 24, 16. Aufs strengste werden alle geschlechtlichen Unsitten, Ehebruch, Roheiten, und was sonst aus abergläubischen oder andern Gründen an derartigen Greueln üblich war, mit

[1]) Man kann fragen, ob ein derartiges Gesetz möglich war, solange noch wirklich Krieg geführt wurde. Allein die betreffenden Stücke in nachexilische Zeit zu verlegen, hilft nicht viel; denn auch nach dem Exil wußten die Juden noch ungefähr, wie es im Kriege zugeht; man sieht nicht ein, welches Interesse damals dazu bestimmt haben sollte, ein derartiges Gesetz nachträglich einzufügen. Dasselbe ist rein der Theorie entsprungen. Ein Prinzip soll dargestellt werden, die Wirklichkeit soll nach ihm sich richten, weil man von der Richtigkeit und dem Wert des Prinzips durchdrungen ist. Die Möglichkeit zu einer derartigen Konstruktion aus der Idee des Humanitätsgedankens heraus, der in D. so stark hervortritt wie sonst nirgends, war aber stets gegeben. Solche Ideen sind unabhängig von der Wirklichkeit. Gesetze, die ihnen entsprechen, können auch in Zeiten entstanden sein, wo noch Krieg geführt wurde. Sie sind möglich, sobald das sie beherrschende Prinzip ein beherrschender Gedanke geworden ist. Aber freilich, daß dies Gesetz vorexilisch sein müsse, läßt sich hier so wenig zwingend beweisen wie sonst.

Strafen belegt, vgl. 22, 5 ff. 17 ff. 20 ff.; 23, 18 f.; 25, 11; 27, 21 etc. Der eigentliche Wille Jahwes spricht sich in D wie bei den Propheten vor allem in sittlichen Geboten aus, vgl. vor allem Deut 30, 11 ff. Sie zu erfüllen ist der rechte Gottesdienst. Aber daneben bleiben die religiösen Forderungen nicht minder in ihrem Recht. In einem Gesetz, das wirklich zur Durchführung bestimmt war, konnte der Kultus nicht ignoriert werden. Jene Kritik, welche die Propheten an dem Kultus ihrer Zeitgenossen üben, findet sich im Deuteronomium nicht. Es gestaltet den Kultus um, damit aber wird er mit erhöhtem Nachdruck in den Kreis der Dinge aufgenommen, die der Inhalt göttlichen Willens sind. Damit wird aber zugleich die eigentlich prophetische Stellung zum Kultus verlassen. Der Kultus ist wieder göttlich vorgeschrieben; nichts weniger als gleichgültig, vielmehr über alles wichtig. Die Ermahnungen zu einer inneren lebendigen Stellung zu Gott, zur Gottesfurcht und Gottesliebe gingen daneben her, und konnten ungehört verhallen. Mochten sie dem Gesetzgeber und denen, die sein Buch nachher zum Zweck der Erbauung bearbeiteten und verbreiteten, noch so wichtig sein, faktisch wurde das Sichtbare, die Art und Weise des vorgeschriebenen Kultus doch das wichtigere. Aber auf das Deuteronomium fällt nicht, was die Zeitgenossen Jeremias und das Judentum aus ihm gemacht haben, und daß die Mahnungen der Propheten zu innerer Bekehrung und aufrichtiger Hinwendung zu Jahwe nicht umsonst geblieben sind, zeigte die Zukunft dennoch.

4. So sehr das Deuteronomium mit seiner Betonung der eigentlich sittlichen Gebote den Grundgedanken der prophetischen Bewegung nahe steht, so hat doch die Form in welcher es diese Gedanken vertritt, zur Folge, daß die Verheißung der göttlichen Gnade allmählich in eine Zusage göttlicher Belohnung für Gesetzeserfüllung sich wandelt. Auch den Propheten stand wenigstens teilweise die kommende Gnadenzeit nicht in weiter Ferne, man erwartete sie vielmehr in kurzer Frist, im engsten Zusammenhang mit dem Gericht, das vor der Tür stand. Aber dieselbe kam als ein Ganzes, unmittelbar von Jahwe gewirkt und nicht als Belohnung

für die zu erwartende Bekehrung. Vielmehr ist letztere ebenso ein göttliches Geschenk wie die Gnadenzeit selbst, sie ist unerläßliche Vorbedingung der göttlichen Gnade, aber nicht eine Leistung, die nach Verdienst gelohnt würde. Im Deuteronomium sind freilich die langen Ausführungen über Fluch und Segen in den Schlußkapiteln in ihrer jetzigen Form spätere Erzeugnisse, vgl. selbst Robertson, die alte Religion Israels 310f., irgend eine Fluchandrohung hat aber das dem König Josia selbst vorgelesene Exemplar jedenfalls schon enthalten, vgl. II Kg. 22, 11; Jer. 11, 8. Ebenso enthielt es bestimmte Zusagen, die an das Halten des Gesetzes geknüpft waren, auch die Antwort der Prophetin Hulda muß, wie allgemein angenommen wird, für den Fall der Durchführung des Gesetzes, noch Hoffnungen gegeben haben. Wie das sich auch im einzelnen verhalten haben mag, mit der gesetzlichen Form war gegeben, daß die Zusagen unmittelbar an die Erfüllung des Gebots geknüpft wurden. Dadurch wurden sie in die Gegenwart gezogen, an Stelle der Bekehrung im Ganzen tritt das Halten einzelner Gebote, an Stelle der Gnadenzeit der Zukunft einzelne Belohnungen für gehaltene Vorschriften. Dabei blieben die Zusagen im wesentlichen dieselben, es sind diesseitige nationale wie persönlich eignende Güter: Fruchtbarkeit des Landes, Regen und Tau, Sieg über die Feinde, Behütung vor Seuchen etc. Freilich ist dem Deuteromoniker das Volk noch durchaus eine einheitliche Größe, kein Aggregat von einzelnen verschiedenartigen Individuen, auch keine Zusammenschweißung aus einem frommen und einem gottlosen Teile. Gleichwohl aber liegen hier die Keime für eine Reihe von Problemen, die sich überaus rasch entwickelt haben und an welchen die Folgezeit Jahrhunderte lang sich abgemüht hat. Damit daß jene Güter, in welchen man von Anfang an die Zeichen der göttlichen Gnade gesehen, an die Erfüllung einzelner Gebote geknüpft erschienen, Gebote, welche vielfach rein äußerlich erfüllt werden konnten, war es möglich, ja naheliegend geworden, zu glauben, man könne diese Gaben erzwingen und als Lohn der Gesetzeserfüllung fordern. Wenn nun aber dieselben nicht eintrafen, das Elend vielmehr

größer wurde als bisher? Aus dieser Erfahrung heraus erwuchs nach der Einführung des Gesetzbuchs das Sprichwort: Die Väter haben saure Trauben gegessen und den Söhnen sind die Zähne davon stumpf geworden, Jer. 31, 29; Ez. 18, 2. Und wenn die Gesamtheit etwa die Forderungen des Gesetzes nicht erfüllen konnte oder wollte, so konnte der einzelne es tun. Durfte er dann die Segnungen und Güter, welche in Aussicht gestellt waren, für sich erwarten? Wie aber, wenn der Weltlauf dieser Erwartung tatsächlich ins Gesicht schlug?

Daß die göttliche Gnade an Bedingungen geknüpft ist, daß das religiöse und sittliche Handeln des Menschen der göttlichen Vergeltung unterworfen ist, wurde dem jüdischen Volk durch sein Geschick und seine geistigen Leiter unerschütterlich fest eingeprägt. Bis zu einem gewissen Grade und in gewissen Zeiten glauben das alle Völker, aber mit einer ganz eigenartigen Kraft und mit praktischen Ergebnissen, die sonst fehlen, lebte diese Überzeugung in den Juden. Auch Alt-Israel besaß bereits diese Anschauung; drohte sie eine Zeit lang sich aufzulösen, so wurde das Volk durch die Propheten und das Gesetz wieder auf den ursprünglichen Glauben zurückgeführt. Nun aber war er durch den Widerspruch der praktischen Leugnung hindurchgegangen, darum tritt er jetzt mit ganz anderem Nachdruck und mit größerer Schärfe auf. Auch wäre er selbst jetzt niemals herrschend geworden, wenn nicht das Exil als Bestätigung der prophetischen Drohungen dazwischen gekommen wäre. Geschichtliche Erlebnisse und prophetische Interpretation sind auch hier die beiden Faktoren. aus welchen die vorliegenden geistigen Tatsachen sich erklären.

XII. Kapitel.

Jeremia.

1. Die Reform Josias bezeichnete in der Tat einen großen Fortschritt. Sie zeugt von einem nicht geringen Maß von Energie, von einer gewaltigen Kraft der religiösen Motive. Ein abgelebtes und verbrauchtes Volk wäre nicht im stande gewesen, sich zu einer solchen Tat aufzuraffen. Andererseits

aber hatte sie auch sehr verhängnisvolle Erscheinungen zur Folge. Es ist bedeutsam, daß dem jüdischen Gemeinwesen gerade in dieser Zeit noch einmal eine Persönlichkeit geschenkt wurde, welche den wahren Charakter der prophetischen Bewegung in reinster Ausgestaltung darstellt. Es ist der Prophet Jeremia. Er stand auf der Seite der Reform; als sie aber ins Leben getreten war, sah er auch nicht nur, wie mangelhaft es mit der wirklichen Durchführung derselben stand, sondern zugleich, wie bedenklich die Gesamtstimmung des Volkes durch diese scheinbare Bekehrung beeinflußt wurde. Seine eigentümliche geschichtliche Stellung und sein besonderes Geschick wurden für ihn die Anregungen zu einer Reihe von religiösen Überzeugungen, mit welchen er weit über seine Zeit hinausragte und in deren innerer Aneignung das Judentum die höchste ihm erreichbare Stufe religiösen Lebens erklommen hat.

Die Benützung des Buches Jeremia ist erschwert durch den eigentümlichen Zustand desselben. Wie schon der Vergleich mit der LXX Rezension zeigt, ist an diesem Buche besonders eifrig gearbeitet worden. Schon längst fiel es auf, wie dasselbe neben außerordentlich kraftvollen, hochpoetischen und unmittelbar wirkenden Worten auch eine Menge von rein formelhaften Ausführungen mit breiter Wiederholung immer derselben Ausdrücke und Wendungen enthält. Teilweise schrieb man solche Stellen Baruch zu oder man unterschied neben ihm noch einen oder mehrere Ergänzer. Es mag sich im Interesse der Übersicht empfehlen, wie Giesebrecht es tut, den Stoff auf Jeremia, Baruch und den Ergänzer zu verteilen; allein es ist dabei im Auge zu behalten, daß der Ergänzer nicht eine Person ist, und daß er mehr ist als „Ergänzer", nämlich Bearbeiter. An vielen Stellen hat man den Eindruck, als seien nicht bloß Verse eingeschoben, sondern es habe der später übliche formelhafte Ausdruck den ursprünglichen, vielleicht nicht mehr recht verständlichen verdrängt. Freilich geht Duhms Kommentar m. E. viel zu weit in dieser Hinsicht, und ist namentlich in der Rekonstruktion der echten Gedichte Jeremias viel zu willkürlich. Aber das ist zweifellos, daß man nicht am einen Orte bestimmte Verse dem Ergänzer zuschreiben, und anderwärts solche, die bis in die Terminologie hinein ihnen gleichen, für ursprünglich erklären darf. Es läßt sich hier nur von Fall zu Fall urteilen und oft ist keine sichere Entscheidung zu treffen. Daß der Prophet Jeremia bloß in Gedichten gesprochen habe, ist sehr unwahrscheinlich; daß er in seinen Reden immer nur die bekannten Wendungen des Deuteronomiums reproduziert haben soll, ist nach anderen Stellen seines Buches ebenso unwahrscheinlich. An manchen Stellen sieht es aus, als wisse er dem Volk nichts Konkretes vorzuwerfen und könne nur sagen, daß

weder sie noch ihre Väter die Gebote und Rechte und Satzungen Jahwes gehört oder in ihnen gewandelt seien etc. So sprach man im Judentum, nicht aber sprach Jeremia selbst bloß so. Aber das uns vorliegende Buch ist eben zum Zweck der Erbauung in der jüdischen Gemeinde entstanden; um verständlich zu bleiben, mußten solche Wendungen gebraucht werden, die der religiösen Sprache der Zeit entsprachen. Und diese ist, wie bekannt, für immer — bis in die Gebetbücher der spätesten Zeiten hinein läßt sich das verfolgen — von den Eigentümlichkeiten des Deuteronomiums bestimmt worden. Somit ist das Buch Jeremia auch Quelle für die eigentümlichen Anschauungen der jüdischen Zeit; und es muß bei seiner Verwendung berücksichtigt werden, daß, wenn auch die Gedanken mancher Rede dieses Buches wohl jeremianisch sein können, doch die Form derselben nicht von dem Propheten selbst geprägt zu sein braucht. Wie lang es dauerte, bis unser Jeremiabuch nur in seinen Grundzügen entstand, ist teilweise in demselben selbst angedeutet, vgl. c. 36; 1,1–3 etc. Vollends ist kein Mangel an Zusätzen, die auch inhaltlich späteren Zeiten angehören.

Diese literarischen Erscheinungen erschweren es nicht selten, ein klares Bild von den für Jeremia besonders charakteristischen Anschauungen zu geben, namentlich was die Eigenart des Ausdrucks anlangt. Doch ist dies für die Auffassung von Sünde und Gnade deswegen verhältnismäßig weniger der Fall, weil hier die Angaben besonders zahlreich und mannigfaltig sind. Vor allem ist zu unterscheiden zwischen dem, was Jeremia seinem Volke über Sünde und Gnade vorzuhalten und zu verheißen hat, und dem, was ihn für seine Person in dieser Beziehung bewegte. Wie überall, so liegt auch für diese Fragen die eigentliche Bedeutung Jeremias auf dem Gebiete der individuellen Religiosität.

In der Beurteilung des sittlichen und religiösen Standes seines Volkes schließt sich Jeremia eng an die vorhergehenden Propheten, Amos, Hosea, Jesaia, Micha an. Vor allem aber berührt er sich mit Hosea, der ihm geistig wahlverwandt ist und mit welchem er auch durch analoge geschichtliche Verhältnisse verbunden erscheint. Beide leben in einer Zeit der völligen Auflösung des Staats und erlebten, — auch für Hosea gilt dies bis zu einem gewissen Grade, — das Gericht, das sie drohten, selbst mit. Aber Jeremia steht zunächst (628—622) unter dem Eindruck der Reaktion, die durch Manasse eingetreten war, dann (621—609) unter dem Eindruck der

Reform Josias; beide Ereignisse dienten ihm dazu, sein Urteil über die Sünde des Volks zu verschärfen. Als unter Jojakim (608—597) abermals eine Reaktion im Sinne Manasses eingetreten war, wiewohl die Bestimmungen des Gesetzbuchs offiziell in Geltung blieben, hatte Jeremia erst recht keinen Grund. bei der Niederschrift seiner bisherigen Worte im Jahre 604 irgend etwas von dem verwerfenden Urteil zurückzunehmen, das er bisher hatte fällen müssen.

Da Jeremia wie Hosea das Verhältnis Jahwes zu Israel gern unter dem Gesichtspunkt des ehelichen Bundes auffaßt, so erscheint auch ihm die *Sünde* seines *Volkes* vor allem als *Untreue und Abtrünnigkeit.* Einst die treue Braut Jahwes ist es nun die abtrünnige Hure geworden, die den Fremden nachläuft; vgl. 2, 2 ff. 24 ff.; 3, 9. 13. 20 etc.; 5, 7. 11 etc. Gerade der Reichtum der göttlichen Segnungen hat Israel Jahwe vergessen machen 5, 27 und wie Micha fragt Jeremia, was Jahwe noch mehr habe an seinem Volk tun können und sollen, als er getan habe 2, 5 ff. Die *Erfahrung der großen Heilstaten* Jahwes, die Israel in seiner Geschichte erlebt hat, *erschwert seine Schuld,* vgl. 2, 5 ff; 5, 24; 11, 4 ff. Vergeblich waren auch alle *Züchtigungen,* welche Jahwe bisher über sein Volk geschickt hat, 2, 30; 3, 3; 5, 3 etc. Juda hält seine Sünde frisch wie die Zisterne ihr Wasser 6, 7. So ist das Volk von einer unbegreiflichen Widerspenstigkeit beherrscht 2, 31; 4, 17; 5, 23. Verblendet und verführt von seinen Leitern, unter denen die falschen Propheten besonders häufig erwähnt werden 2, 8. 26; 5, 31; 6, 13; 8, 10; 14, 13 ff.; 23, 9 ff. 27, 9 f. 16 f.; 28, 1 ff.; 29, 15. 21 ff. etc. ist es töricht 2, 13; 4, 22 und unempfänglich zugleich 5, 21, unbeschnitten an Herz, 9, 25 und Ohren, 6, 10, vor allem voll Widerwillen gegen den Ruf zur Bekehrung 5, 3; 8, 5; 11, 7; und gegen Jahwes Wort 6, 10; 7, 28; 8, 9; 25, 3, wie es die wahren Propheten zu allen Zeiten verkündigt haben, 7, 13. 25; 11, 21; 25, 4; 26, 5 (35, 14. 15) etc. Wie Hosea und Jesaia bekämpft Jeremia das *falsche Vertrauen* auf eigene Macht, Stärke und Klugheit 5, 17, wie die törichten Bündnisse mit Ägypten und Assyrien 2, 18 ff. 37. Mit Amos und Jesaia berührt sich Jeremia, wenn er die Be-

drückung der Schwachen, das Vergießen unschuldigen Bluts 2, 34; 7, 9, Mord der Propheten 2, 39, die Ungerechtigkeit gegen Arme, gegen Waisen und Witwen 5, 28; 6, 6 f.; 23, 3, die allgemeine Gewinnsucht und Betrügerei, das Schwinden jeglichen Vertrauens im gegenseitigen Verkehr 6, 13; 8, 10; 9, 3 ff., die Auflösung aller sittlichen Bande hervorhebt; morden, stehlen, ehebrechen ist allgemein 7, 9; 9, 1; feierlich geschworene Eide, werden freventlich gebrochen, 34, 8 ff. Daneben der bigotte Eifer mit kostbaren Gaben und Opfern, an denen Jahwe doch kein Wohlgefallen haben kann 6, 20 f.; 7, 21.

Auf die Wirkung der Zeit Manasses ist es zurückzuführen, wenn bei Jeremia viel vom Götzendienst die Rede ist. Mögen immerhin manche der Stellen, in denen die stereotypen Formeln wiederkehren, auf späterer Abschleifung beruhen, daß Jeremia den Götzendienst bekämpfen mußte, ist unzweifelhaft. Juda hat fremde Götter sich eingetauscht 2, 10; und schwört bei Nichtgöttern 5, 7. Die Frauen Jerusalems dienen der Himmelskönigin, d. i. der babylonischen Istar-Venus: 7, 18: 44, 17 ff.; vor Holz und Stein wirft man sich nieder und spricht: mein Vater und mein Erzeuger bist du 2, 27. So zahlreich wie deine Städte, sind deine Götter Juda 2, 28; 11, 13. Dabei ist zu berücksichtigen, daß für Jeremia offenbar der Dienst, wie er in der judäischen Provinz in den einzelnen Städten Jahwe dargebracht wurde, als götzendienerisch erscheint: er ist ein Abfall zu Baal 2, 8; 3, 13; 7, 9; 11, 13. 17: 12, 16; 19, 5: 23, 27 etc. Alle die Requisiten dieses Dienstes, „Holz und Stein“, vor allem die Bilder, die dabei gebraucht werden, sind ihm Götzenbilder. Jahwe hat mit diesen Ortsgottheiten, — mochten sie nun als Jahwes oder als Baals angerufen werden, schlechterdings nichts gemeinsam. Doch weiß Jeremia den eigentlichen Götzendienst davon noch zu unterscheiden; wenn das, was Nord-Israel z. B. in dieser Hinsicht trieb, abgeschmackt und töricht war, so gehört vermutlich auch der eigentliche Götzendienst, wie ihn Juda trieb für Jeremia zu dem Abscheulichen“ שערוריה 5, 30; 18, 13; (23, 14): um so schlimmer ist er, als Juda sich nach der Reform zu den alten Sünden zurückgewendet hat; vgl. 11, 10 und die Worte an die

götzendienerischen Weiber in Ägypten 44, 7 ff. Auf die Taten Manasses bezieht sich wohl auch, was Jeremia über die Ermordung von Propheten sagt 2, 30.

Aus den Wirkungen der *josianischen Reform* ist es zu erklären, wenn Jeremia mit besonderem Nachdruck das *sittlich ungerechtfertigte Vertrauen* auf den Tempel, 7, 4 ff. und auf den Besitz der Thora 8, 8 bekämpft. Aus ihr versteht es sich auch, wenn wir bei Jeremia die eigentümliche Wahrnehmung machen, daß er besonders die *Verlogenheit* des Volks und seiner Leiter, die innere Unwahrheit dieser Scheinbekehrung und des ganzen dadurch geschaffenen Zustandes hervorhebt. Juda leugnet seine Sünde 2, 23. 35. Diese Heuchelei erscheint Jeremia besonderer Bestrafung wert. Heuchlerisch spricht man zu Gott: mein Vater, der Vertraute meiner Jugend bist du, dabei aber tut man das Böse und bringt es über sich 3, 4 f. Die ganze sogenannte Bekehrung unter Josia war Betrug שקר 3, 10 f; 5, 11; 8, 5. Was Gott sucht in den Gassen Jerusalems ist אמונה, Treue, Zuverlässigkeit; aber sie findet sich nicht 5, 1. 3; sie ist ausgerottet aus ihrem Munde 7, 28. Allesamt reden sie Lügen 9, 2. 4. 6 ff., allesamt sind sie durch und durch verlogen 6, 28; die Propheten voran 14, 13 f., das Volk ihnen nach und mit ihnen.

Diese innere Verlogenheit ist der eigentliche Grund, warum Juda sich nicht nur nicht bekehren will, sondern gar nicht *bekehren kann*; cf. 3, 6 ff. Sie sind unfähig geworden, sich auch nur zu schämen 6, 15. Wie ein Mohr seine Farbe nicht ändern, der Panther seine Flecken nicht verlieren kann, so kann das Volk, an das Böse gewöhnt, nicht Gutes tun 13, 23. Zeitenweise erschien es Jeremia eher denkbar, daß Ephraim sich bekehren und wiederhergestellt werden könnte als Juda: 3, 11 ff. Keinem der Propheten war die Sünde seines Volkes in solchem Grade *Problem* wie Jeremia. Es erscheint ihm immer wieder *unglaublich*, was er immer wieder *vor Augen sieht*. Wie war es möglich, daß es soweit kommen konnte? Diese Frage geht als Grundton überall hindurch. Israel hat getan, was sonst nie und nirgends ein Volk getan hat, es hat seinen Gott vertauscht! 2, 10. Keine Braut vergißt ihres

Schmucks, Israel vergißt den, der seine Herrlichkeit ist 2, 32. Statt aus der lebendigen Quelle zu trinken, graben sie sich löcherichte Brunnen, die das Wasser nicht halten, 2, 13. Charakteristisch ist auch für Jeremia, daß er das Verhalten des Volks gern mit der in der Natur herrschenden Gesetzmäßigkeit in Parallele stellt. „Storch und Turteltaube halten ihre Zeit ein," Jahwes auserwähltes Volk kümmert sich nichts um seinen Gott, Jer. 8, 7. Jahwe gibt Frühregen und Spätregen zu seiner Zeit und hält die Gesetze der Ernte ein, Israels Schuld und Vergehen aber bringen diese Ordnungen in Aufruhr 5, 24 f. Das Meer sogar hält sich in den Grenzen, die Jahwe ihm gesetzt hat, Israel lehnt sich widerspenstig auf gegen das Gebot seines Gottes 5, 22.[1])

Jeremia geht in der Verurteilung seines Volkes so weit, daß er sogar sagt, jeglicher Versuch, die Bösen in ihm auszuscheiden, sei gänzlich vergeblich. Alles Schmelzen ist umsonst, die Schlacken gehen nicht ab. „Verworfenes Silber nennt man sie, denn Jahwe hat sie verworfen," 6, 27–30. Nach dieser Stelle scheint Jeremia noch über Jesaia hinauszugehen und das Übrigbleiben eines frommen Teiles im Volk, eine Scheidung zwischen Bösen und Guten zeitweise für unmöglich gehalten zu haben; vgl. auch 5, 1 ff. Diese Anschauungen erfuhren eine Änderung erst in der Zeit, als das lang angedrohte Gericht wirklich über Juda hereingebrochen war.

So scharf Jeremia die Sünde seines Volkes verurteilt und in allen ihren Erscheinungsformen bekämpft, so steht er ihr doch nicht nur als der Strafprediger gegenüber. Es zeichnet ihn vor den übrigen Propheten, namentlich Ezechiel aus, daß er selbst unter der Sünde seines Volkes am tiefsten inner-

[1]) Diese Stellen zeigen in anschaulicher Weise, wie die Vorstellung von Naturgesetzen später ist als die Gesetze, die für die menschliche Gemeinschaft gelten. Von der menschlichen Gemeinschaft werden sie in die Natur übertragen. Dabei wird das Innehalten des Gesetzes seitens der vernunftlosen Kreatur zunächst ganz nach Analogie menschlicher Gesetzesbeobachtung gedacht; so hier. Der nächste Schritt erst (den Israel nicht mehr getan hat) ist die Erkenntnis von der Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Wirkung der Naturgesetze. Näheres hierüber siehe: Natur und Geist, S. 253 f.

lich gelitten hat. Er sah sie nicht als etwas fremdes an. sondern nahm sie unmittelbar in sein Bewußtsein auf. und fühlte sich mit dem Volke schuldig. Mit dem Volke bekennt er dessen Sünde 8, 14. „Wenn unsere Sünden wider uns Zeugnis ablegen, Jahwe, so verfahre mit uns deinem Namen gemäß; denn viel sind unsere Vergehungen, die wir wider dich begangen haben“ 14,7. Dasselbe zeigt die von Jeremia besonders eifrig geübte Fürbitte für sein Volk, vgl. c. 7,16; 11,14; 14, 11. Vielleicht kennzeichnet nichts die wirkliche Liebe des Propheten gegen sein Volk so deutlich als diese Tatsache. durch welche er in seiner Person die lebendigste Weissagung auf den rechten Knecht Gottes darstellt.

Es versteht sich von selbst. daß auch Jeremias Stellung zu dem drohenden Gericht über das Volk von diesem Gefühl der Zusammengehörigkeit mit ihm bestimmt wird.

2. Wie Zephanja, so hat Jeremia zunächst ein furchtbares Strafgericht durch die von Norden hereinbrechenden Scythen befürchtet; vgl. 1, 11 ff.; 4, 6; 6,1 ff., 22 ff.; 8, 15 ff.; 10, 22. Aber bald treten die Babylonier an deren Stelle, und in dem uns vorliegenden Buch sind alle derartigen Drohungen im Blick auf die Chaldäer geschrieben. In der Schilderung des Gerichts kehren ebenfalls die rhetorischen und poetischen Mittel, wie sie die bisherige Prophetie ausgebildet hatte, wieder. Es ist der Tod der Jungfrau Juda 4, 31; es ist begleitet von allgemeinem Aufruhr in der Natur, 4, 23-26, es bringt völligen Sturz und Zerschmetterung 4,18.20 etc., Zerstörung der Stadt und des Tempels, wie schon Micha geweissagt hat, vgl. 7,13; 26,6 ff.; Mi. 3,12, Wegführung des Volks und seiner Leiter. 19,6—20,6; 22,6, vor allem aber seiner Könige, welche der Reihe nach von Jeremia bedroht werden, c. 22, 1—30, selbst Jojachin, der einem Siegelring an Jahwes Hand gleicht, wird von dort weggerissen und in die Verbannung fortgeführt 22,24. Die ewig sich wiederholende Androhung von „Schwert, Hunger und Pest“ wird vermutlich auch von Jeremia gelegentlich ausgesprochen worden sein, ist aber in der jetzigen Form an den meisten Stellen als Formel der späteren mehr von Ezechiel abhängigen Ergänzer zu betrachten, vgl. Ez. 6, 11; 7,15; 12,16.

Jeremia selbst hat die anschaulichsten Bilder, vgl. 8,14; 9,14 etc.; er sieht den Tod in die Fenster steigen 9,20, Jahwes Erbteil gleicht dem bunten Vogel, den alle andern unbarmherzig zerreißen 12,8 f. u. s. w. Das Gericht ist die gerechte *Vergeltung*: haben sie den fremden Göttern gedient, so müssen sie jetzt in die Fremde wandern 5,19. Haben sie Jahwe verlassen, so verläßt sie nun Jahwe 12,7. Gerade das, was die Propheten mit ihren lügnerischen Weissagungen weit ferne glauben, soll sie selbst treffen 14,15. Die Angst vor dem nahenden Verderben erfüllte jedoch Jeremia selbst mehr als die, welchen er es anzudrohen hatte; stündlich hörte er den Hall der Posaune und ein Mordgeschrei über das andere 4.19 ff. Wie der Sünde seines Volkes, so stand er auch dem Gericht über dasselbe nicht fremd und kalt gegenüber, vgl. 8,14. Jede Heimsuchung, wie z. B. jene schwere Dürre, 14,1 ff., empfand er selbst am tiefsten und litt darunter um so mehr, als ihm ihre wahre Bedeutung lebendiger war als dem von den falschen Propheten irregeleiteten Volk, vgl. 14,10. 13. Die Eigentümlichkeit dieser Stellung Jeremias zu dem Gericht über Juda tritt besonders ins Licht, wenn wir die etwa gleichzeitigen Weissagungen *Zephanjas* damit vergleichen. Auch ihm ist es darum zu tun, den Götzendienern Zeph. 1,4—6 und gewalttätigen Großen Zeph. 1,8. 9, den gleichgültigen Reichen 1,12 und betrügerischen Priestern 1,9[1]) das Gericht anzukündigen. Und zwar erscheint dasselbe bei Zephanja noch viel umfassender als bei Jeremia; die ganze Erde, Menschen und Vieh, Vögel unter dem Himmel und Fische im Meer, wird davon betroffen. Alles wird weggerafft, vgl. Zeph. 1,2. 3. 18. Ebenso wie Jerusalem und Juda werden die Nachbarvölker, ja alle Nationen von einem Ende der Erde bis zum andern von dem Gericht niedergeschlagen. Unvermerkt überwiegt jedoch die Drohung *gegen die fremden Völker* an Energie die *gegen Juda*. Schon Nahum hatte sich ausschließlich mit dem Gericht über das gottlose Ninive beschäftigt. Bei Zephanja wird zwar noch mit vollem Nachdruck von der Strafe, die

[1]) Zeph. c. 3 gehört wahrscheinlich in nachexilische Zeit.

Juda und Jerusalem treffen solle, gesprochen: gleichwohl erscheint dieses Gericht doch nur als etwas Nebensächliches, es ist nicht (wie bei Amos, vgl. Am. 1 und 2) das furchtbare Ende des Gerichts über andere Völker, sondern nur eine Teilerscheinung in dem allgemeinen Gericht, und schließlich läuft es darauf hinaus, daß Juda sich rächen kann an seinen Feinden, vgl. Zeph. 2, 7. 9. Diese Anschauung ist von der Jeremias völlig verschieden. In zornigem Eifer wird bei Zephanja das Gericht angedroht, wir hören nichts von innerer Teilnahme, die der Prophet an dem Geschick seines Volkes nähme. Erhält aber Juda, oder die Gottlosen in ihm die verdiente Strafe, so richtet sich der Grimm nur um so heftiger gegen die fremden Bedrücker, und das Gericht über sie absorbiert allmählich den Gedanken an die eigene Schuld. Es war kein weiter Schritt mehr bis zu dem Glauben, daß Juda eigentlich aller Welt gegenüber im Rechte sei, vgl. Nowack, Kl. Proph. 229.

3. Der Prophet Jeremia, zu dessen Auffassung der göttlichen Gnade wir nunmehr übergehen können, spricht nirgends von einer durch das künftige Gericht erfolgenden Scheidung von Guten und Bösen im Volk. Es war ja bisher alles vergebens. Die Schlechten ließen sich nicht ausscheiden, 6, 27 ff. Weil er sich selbst stets eng mit seinem Volk verbunden weiß, und, wo er ihm entgegentreten mußte, meist allein stand, so kennt er nicht die scharfe Trennung des Volks in eine Gemeinde von einzelnen Frommen und eine Versammlung von einzelnen Gottlosen, er weiß auch in der Gegenwart nichts von einer die Frommen auffällig auszeichnenden göttlichen Gnade. Sünde und Gnade gehen zunächst das Ganze an. Wie Hosea hofft er Bekehrung des ganzen Volks, wenn überhaupt eine solche zu hoffen wäre. Er hat niemals Anstalten gemacht zur Gründung einer separaten Gemeinde von Frommen. Wie seine Strafpredigt, so richtet sich sein Bußruf und seine Heilsankündigung an das ganze Volk, höchstens läßt sich sagen, daß er zeitweise zwischen Juda und Ephraim einen Unterschied gemacht hat. Ephraim schien ihm, als bereits unter der Strafe stehend, mehr Aussicht auf das Heil zu haben als das hoffärtig-selbstgerechte Juda, vgl. c. 3. Vollends

liegt es dem echten Jeremia fern, sein Volk auf Kosten der andern umliegenden Völker zu erheben und das Gericht über sie als Rechtfertigung Judas zu fordern. Auf die Frage, wie weit die Weissagungen gegen die fremden Völker im Buche Jeremia, c. 46—51, in ihrer jetzigen Form auf Jeremia zurückgehen, können wir hier natürlich nicht näher eingehen.

So lange das Gericht über Juda noch in Aussicht stand, hat Jeremia wohl davon gesprochen, wie dasselbe zu vermeiden und abzuwenden wäre; mit Hoffnungen, die über dasselbe hinausreichten, hat er sich jedoch nicht abgegeben. Alle echte prophetische Weissagung ist für ihn Gerichtsankündigung und Strafdrohung, 28, 8 f. Wenn ein Prophet von Gutem weissagt, muß sich sein Wort durch die Erfüllung als göttlich bewähren, nicht so bei dem, der Unheil androht, denn dies läßt sich jederzeit durch Bekehrung noch abwenden, 18, 7 f. Darum hoffte auch Jeremia durch seine Predigt das Volk zur Umkehr zu bringen, sie ist wie bei Hosea die einzige Vorbedingung der gnädigen Wiederannahme, vgl. 3, 12 f.[1]) Jahwe ist gnädig, huldreich (חסיד), er bewahrt nicht ewig seinen Zorn; nur erkenne deine Schuld, daß du an Jahwe deinem Gott gesündigt hast und Irrwege gegangen bist den Fremden nach etc., 3, 13. Die Bekehrung muß freilich eine vollständige sein, ein völliger Neuanfang, ein Neubruch, kein Säen unter die Dornen hinein; dann aber soll sich die Verheißung, die Abraham gegeben ist, an Israel vollständig erfüllen, 4, 1—4, vgl. Hos. 10, 12. Israel muß umkehren zu den Pfaden der Vorzeit; dann findet es Ruhe für seine Seele, 6, 16. Diese bemerkenswerte Zusage, vgl. Mt. 11, 29, ist selbstverständlich nach den sonstigen Verheißungen von äußerer Befriedigung, Herstellung eines äußerlich glücklichen Zustandes zu verstehen. Natürlich ist derselbe auch ein Zustand religiöser und sitt-

[1]) In cap. 3, 1—4, 4 sind eine Reihe einzelner jeremianischer und späterer Sprüche unter dem Stichwort שוב vereinigt. Dieses Wort und die von ihm abgeleiteten Ausdrücke kehren etwa 16mal in dem kurzen Abschnitt wieder. Die Echtheit von 3, 14—25 ist zweifelhaft. Doch zeigt der Abschnitt, wie die von Hosea und Jeremia ausgesprochenen Gedanken weiter wirkten.

licher Normalität, nicht aber darf man hier in einer alttestamentlichen Weissagung äußere Befriedigung und inneren Frieden in Gegensatz bringen und die Zusage auf letzteren besonders beziehen. Bezeichnenderweise wird das Volk, um den Weg zum Heil zu finden, auf die Pfade der Vorzeit, d. h. die Geschichte verwiesen: sie ist zugleich Ort und Form der göttlichen Heilsverwirklichung. Aus ihr zu lernen ist Judas Aufgabe. Die Geschichte ist in der vorchristlichen Stufe der Religion das wichtigste Mittel für die Erkenntnis dessen, was die Gegenwart erfordert. Somit kommt auch Jer. 6,16 schließlich auf die Mahnung hinaus: „Bessert euren Wandel und euer Treiben, so will ich euch wohnen lassen an diesem Ort,“ 7,5–7 etc.

Als jedoch im Jahr 597 die erste Wegführung geschehen und damit das Gericht über Jerusalem begonnen hatte, richteten sich die Blicke des Propheten allmählich auf die Gnadenzeit der Zukunft. Das Gesicht von den beiden Feigenkörben, c. 24, für welches sich nach 586 kein brauchbarer historischer Hintergrund mehr entdecken läßt, setzt voraus, daß Jeremia auch hier zunächst für den unter der Strafe befindlichen Teil des Volkes Zukunftshoffnungen gehegt hat. Dasselbe zeigt der an die Exulanten gerichtete Brief, c. 29. War derselbe zunächst bestimmt, den Exulanten die Hoffnung auf baldige Rückkehr zu nehmen, so zeigt doch die Ermahnung, darnach zu trachten, daß sie sich mehrten und nicht minderten, 29,6, deutlich genug, daß Jeremia noch eine Zukunft, vgl. 29,11, für die Weggeführten erhoffte. Und wenn auch, was m. E. nicht der Fall ist, 29,10–14 später erst hinzugesetzt wären, so ist aus dem unzweifelhaft echten ארכה היא 29,28 doch zu entnehmen, daß Jeremia der Gefangenschaft nur begrenzte Zeitdauer zuschrieb. Ebenso dürfte die schon von Sacharja benützte Weissagung Jer. 23,5 f., auch um der Anspielung an den Namen des Königs Zedekia willen, Jeremia nicht abzusprechen sein. Im Gegensatz zu dem Elend unter dem schwachen König Zedekia erwartet Jeremia einen neuen Zustand äußeren und inneren Heils (צדק), der in Jahwe selbst begründet und darum volle Wirklichkeit ist (יהוה צדקנו 23,6).

Wie fest ihm diese Hoffnung auch in den letzten Zeiten Jerusalems stand, zeigte er durch den öffentlichen Kauf des Ackers in Anathoth, c. 32. Am wichtigsten aber ist die Sammlung von Zukunftsweissagungen geworden, welche in den Kapp. 30. 31. 33 verliegt.

Die Authentie dieser Kapitel ist von Smend, Altt. Theol.[2] 249 ff. entschieden bestritten worden. Giesebrecht hält wenigstens einen Teil von c. 31 für ursprünglich jeremianisch, während Duhm, Komm. S. 237 ff., nur wenige Fragmente echter jeremianischer Gedichte in den beiden Kapiteln 30 und 31 anerkennen will (30, 12–15; 31, 2–6. 15–22). Man wird vor allem zu berücksichtigen haben, daß in beiden Kapiteln eine Sammlung von Fragmenten vorliegt. Eine bestimmte Anordnung läßt sich nicht erkennen. Die Drohsprüche sind in ziemlich gleichmäßiger Weise durch Verheißungsworte erweitert und ergänzt worden. Smends Polemik stützt sich fast ausschließlich auf die gegen c. 30 vorliegenden Bedenken. Aber mit c. 30 ist über c. 31 noch gar nichts entschieden; es ist mit keinem Vers oder Abschnitt, der als späterer Zusatz erwiesen ist, irgend etwas über den nächstvorhergehenden oder folgenden erwiesen. Man muß von Gedankengruppe zu Gedankengruppe untersuchen, ob jeremianisches Gut oder spätere Ergänzung vorliegt; denn daß die Kapitel in der Tat vielfach erweitert worden sind, ist nicht zu bezweifeln. In c. 30 ist die jeremianische Grundlage vielleicht nur noch in v. 5. 6. 12–15 zu erkennen, wir können daher dieses Kapitel beiseite lassen. In c. 31 ist v. 1 nur ein aus 30, 22 wieder aufgenommenes Stichwort. v. 2–6 sind nicht zu beanstanden. Sie handeln von der Wiederherstellung Gesamt-Israels, die erste Errettung aus Ägypten und der Wüste wird als Vorbild der zweiten hingestellt. Die Begnadigung Nord-Israels kommt Zion zugut, sie ist zugleich Wiederherstellung der Einheit des Volks um den rechten Wohnsitz Jahwes. Wann Jeremia diese Worte gesprochen hat, ist nicht zu bestimmen, schwerlich in der Anfangszeit, wo er über Ephraim günstiger urteilte als über Juda. Allein daß eine wirkliche Wiederherstellung Ephraims auch Jerusalem und seinem Heiligtum wieder die rechte Bedeutung

für das ganze Volk geben werde, ist für die Zeit Jeremias und die Anschauungen in der Stadt Jesaias durchaus verständlich. Ob der Gottesdienst im Tempel noch bestand oder nicht mehr bestand oder wieder bestand, ist aus 31, 6 nicht zu entnehmen; das Hinaufziehen nach dem Zion konnte zu jeder Zeit verheißen werden, zumal diese Ankündigung bereits zu den stehenden Wendungen bei der Beschreibung der zukünftigen Gnadenzeit gehört zu haben scheint, vgl. Jes. 2, 2 ff.: Mi. 4, 1 ff. Jer. 31, 7–14 sind wegen der mannigfachen Berührungen mit Jes. 40—66 als Zusatz zu betrachten, damit erledigt sich, was Smend gegen 31, 8 geltend macht. In 31, 15–20 scheinen mir zwei Sprüche verschiedenen Inhalts miteinander verbunden zu sein, die ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten. Es ist vielleicht eine Hindeutung hierauf, daß in LXX 31, 17 zum größten Teil fehlt. a) Der zweite Spruch. 18–20 umfassend, bezieht sich auf die Wiederherstellung Ephraims und ist mit c. 3, 12 f. zusammenzustellen. Die ganze Ausdrucksweise, die Lebendigkeit, mit welcher die menschlichen Gefühle auf Gott übertragen werden, spricht für die Autorschaft Jeremias. Nur ist er nicht für den Zusammenhang verantwortlich, in welchem spätere Sammler seine vereinzelten Sprüche uns erhalten haben. b) Dagegen hat der erste Spruch v. 15–16 und die an v. 16 (oder 17) unmittelbar sich anschließende Fortsetzung, v. 21 ff., ursprünglich einen ganz anderen Sinn. Diese Worte sind in Rama gesprochen, ehe die Gefangenen des Jahres 586 mit Nebusaradan nach Babylonien weiterzogen, vgl. 40, 1. Dort war das Grab Rahels; daß dieselbe klage über ihre Kinder, die weggeführt werden, spricht Jeremia aus im Blick auf die vielen Angehörigen des Stammes Benjamin, die, wie er selbst, zum südlichen Reiche gehörten. War doch auch Jerusalem auf benjaminitischem Gebiet gelegen und hatte sich doch, seit Josia zumal, das Südreich das ganze benjaminitische Gebiet angeeignet. Entscheidend für diese Annahme scheint mir der Umstand zu sein, daß die Erwähnung Ramas und der Klage dortselbst irgend einen besonderen geschichtlichen Anlaß haben muß. Ein anderer als der durch Jer. 40, 1 gegebene läßt sich nicht finden. Dann aber ist in den

betreffenden Versen von Juda die Rede. Denen, die jetzt weggeführt werden, gibt Jeremia den Befehl, Wegzeiger zu errichten, damit sie einst wieder in die Heimat zurückkehren könnten, v. 21 f. Wenn aber einmal von Rahel und Rama zu lesen war, so lag es nahe, einen andern Spruch, der sich auf das Nordreich im besonderen bezog, hier einzufügen. So kam 18–20 herein. Damit aber erhielt die ganze Weissagung ein anderes Gesicht. Wenn die Worte (15–17. 21 f.) von Jeremia gesprochen sind, als eben das Land durch die Deportation verödete, so war die Form, die er v. 23–25 und 27 wählt, um die Wiederherstellung Judas anzukündigen, deutlich genug; ist die Deutung von v. 15–17. 21 f. richtig, so erscheint es auch verständlich, daß nun nicht mehr von der Rückführung der judäischen Exulanten mit ausdrücklichen Worten gesprochen wird. Sie steht in v. 16. 21 und in dem שוב שבות v. 23. Überdies sagen die Worte: und „Juda soll in ihnen (den Städten) wohnen“, unmißverständlich aus, daß die jetzt verödeten oder von Fremden in Besitz genommenen Städte wieder und dann doch von den zurückgekehrten Judäern bewohnt werden sollen. v. 28 scheint schon wegen der Beziehung zu c. 1, 10 in den jeremianischen Gedankenkreis zu gehören. Freilich läßt sich die Behauptung, daß ein Späterer diesen Vers geschrieben habe, wie so oft nicht zwingend widerlegen. Ähnlich steht es auch mit v. 29 und 30. Sie können natürlich durch Ez. 18 veranlaßt sein, aber mit dieser Behauptung ist wenig gesagt, wenn man nicht aufzeigen kann, welche Gründe den Ergänzer veranlaßt haben, diesen Gedanken gerade hier einzufügen. Wenn man aber in Rechnung zieht, daß Ezechiel ein ganzes Kapitel darauf verwendet, um gegen das Sprichwort von den sauren Trauben zu polemisieren, während hier die Sache mit zwei Versen erledigt wird, und wenn man bedenkt, daß hier, wie Smend a. a. O. 249 richtig betont, die Polemik von einem andern Gesichtspunkt aus erfolgt als bei Ezechiel, so ist zum mindesten die Möglichkeit jeremianischer Abfassung für diese Verse gegeben. Was endlich die wichtigste Stelle, die von dem neuen Bunde, 31, 31–34, anlangt, so gibt auch Smend zu, daß diese Worte „allerdings nichts anderes seien als eine

nähere Bestimmung der Bekehrung von ganzem Herzen, wie auch Jeremia sie für die Zukunft forderte", ibd. 249 Anm. Doch ist nicht einzusehen, warum sie dann erst aus den Erfahrungen erwachsen sein sollen, die man seit Ezechiel mit dem Versuch, das Volk in seinen einzelnen Gliedern zu gewinnen, gemacht habe. Nach den vielen Stellen, in welchen Jeremia hervorhebt, daß das Volk sich nicht bekehren wolle und könne, daß es unfähig sei, Jahwes Willen zu tun, sollte nicht schon er seine Hoffnung auf eine Wirkung Jahwes an den Herzen haben setzen können! Die Prämissen für eine solche Weissagung waren wohl bei niemand so klar und deutlich gegeben wie bei diesem Propheten. Ein unter dem Einfluß Ezechiels schreibender Ergänzer würde nicht unerwähnt gelassen haben, daß Jahwe dies Werk durch seinen Geist tue, vgl. Ez. 36,26, während es echt jeremianisch ist, von einer derartigen Bedeutung der göttlichen ru^{a}ḥ überhaupt nicht zu reden. Vgl. NKZ. 1902, S. 404 f. Wenn auf grund der Reform Josias das Volk gerade zu Jeremias Zeit sich besonders viel auf den Bund zugut tat, der am Sinai geschlossen worden war, wenn Jeremia von Anfang an und immer aufs neue die Überzeugung vertrat, daß dieser Bund gebrochen, zerrissen und nichtig sei, so lag es doch nicht fern, für die Zukunft an einen neuen wahren Bund zu denken. Mußte Jeremia wirklich warten, bis der alte Bund mit der Zerstörung Jerusalems dahingefallen war, um an einen neuen Bund denken zu können? Vgl. Smend, a. a. O. 250, Schluß des ersten Absatzes der Anmerkung. Überdies ist in der Tat anzunehmen, daß die Worte nach der Zerstörung Jerusalems gesprochen sind. Die nachexilische, unter dem Einfluß des Deuteronomiums stehende Zeit dachte ganz anders von dem Bund am Sinai; er hatte nach der Anschauung dieser Zeit ewig bleibende Bedeutung, und man wartete durchaus nicht auf seine Abschaffung. Kurz, die Annahme, daß Jer. 31,31–34 wirklich von Jeremia herrühren, scheint uns immer noch bei weitem am meisten für sich zu haben. v. 35—37 lassen sich bei Jeremia wie bei einem Späteren verstehen, v. 38—40 mögen in der Tat

Zusatz sein aus der Zeit der kleinen Anfänge Jerusalems nach dem Exil.

c. 32 ist in seiner Form vielfach verbreitert worden, der Kauf des Ackers selbst ist nicht zu beanstanden. Wie c. 32, 36–44 jeremianische Gedanken variiert, so das ganze Kapitel 33; v. 14–26 sind längst als spätere Nachträge erkannt, über 11–13 läßt sich nichts Bestimmtes sagen, da subjektive Geschmacksurteile zwecklos sind. Die Verse bringen auch keinerlei neue Ideen zu den in den sonstigen Kapiteln ausgesprochenen Gedanken hinzu.

Auch Jeremia beschreibt wie die übrigen Propheten die zukünftige Gnadenzeit Israels als eine Zeit äußerer und innerer Wiederherstellung zugleich. Seine Hoffnungen gehen auf das Erstehen eines neuen Volkes, das im Lande der Väter wohnt und auch mit allen äußeren Gütern reich gesegnet ist; vgl. 24, 6 ff.; 29, 10 ff.; 31, 23 ff. etc. etc. Aber die Gnade Jahwes zeigt sich doch vor allem in der Wiederannahme des abtrünnigen Volkes als solcher und ferner in einer Einwirkung auf die Herzen aller seiner Glieder. Wie ein Vater über sein Lieblingskind, so erbarmt sich Jahwe Ephraims 31, 20. Die Motive sind in der stärksten anthropopathischen Form ausgedrückt. Besonders tritt der Gedanke hervor, daß Gott durch seine früheren Gnadenerweisungen an Israel gebunden ist; vgl. 31, 3 f. Jahwe bewahrt Israel seine Huld, weil er es mit Liebe seit Urzeiten umfaßt hat. Die Wohltat bindet den Geber an den Empfänger. Vermöge dieser dauernden Liebe Jahwes zu seinem Volke knüpft er nach seiner Verwerfung wieder mit ihm an. Es ist ihm unmöglich, sich dauernd von ihm zu trennen. Ähnlich wie Hosea kommt Jeremia der Gedanke, daß Jahwe mehr fordern könne als innere Umkehr, überhaupt gar nicht. Sobald das Volk sein Unrecht einsieht und sich Jahwe zuwendet, sobald an Stelle des bisherigen feindseligen und abtrünnigen Wesens innere Zuneigung tritt, wird Israel auch wieder angenommen. Der Schuld der Vergangenheit wird nicht mehr gedacht. Die Wiederaufnahme Israels in die bisherige Kindes- oder Gattenstellung ist auch für Jeremia die eigentliche Gnadentat Gottes. Die äußeren Güter bezeugen

nur, daß sie geschehen ist. Dem Propheten kam es auf die religiöse Tatsache als solche an.

Allein die Gnadentat Gottes ist für Jeremia undenkbar ohne eine Einwirkung auf die Herzen der einzelnen Glieder des Volks. Dieselbe geht dahin, daß (a) der Wille Gottes nicht mehr äußerlich als Gesetz dem Volke gegenüber stehen. sondern innerlich die gesamte Persönlichkeit regieren soll. (b) daß jeder einzelne gleichmäßig in einer lebendigen. das gesamte Handeln regierenden Gemeinschaft Gottes stehen solle, (c) daß die bisher trennende Sünde vergeben sein solle, 31, 31–34. (c) Das an dritter Stelle genannte ist die Voraussetzung für die beiden andern Dinge. (b) Das Erkennen Gottes, vgl. 24, 7, ist auch hier nicht theoretisch gemeint, sondern von einem praktisch sich bezeugenden Wissen um den Willen Gottes zu verstehen. Es ist damit verheißen, daß alle Glieder des Volkes in einer sittlichen Lebensgemeinschaft mit Jahwe stehen werden. Belehrung über den Willen Gottes, wie sie bisher Prophet und Priester zu geben hatten, ist dann unnötig. (a) Die erste Verheißung bezieht sich auf den Gegensatz von außen und innen. Was Gottes Wille ist, kommt nicht mehr als Forderung von außen an den Menschen heran, sondern ist identisch mit den eigenen inneren Antrieben; es tritt also eine völlige Umgestaltung der bisherigen sittlichen Richtung ein. Das neue Verhältnis zwischen Gott und Volk ist innerlich vermittelt, sittlich begründet, für jeden einzelnen vollkommene Wahrheit.

Mit alledem weist Jeremia auf ein Ziel hin, welches über das, was erfahrungsgemäß in einer natürlich gewordenen, menschlichen Gemeinschaft möglich ist, weit hinausliegt. Seine Worte greifen über die ganze Zeit der Gesetzesherrschaft im Judentum hinaus und verurteilen dieselbe als ein Zurückbleiben hinter dem eigentlichen Ideal. Allein sie erfordern notwendig als Ergänzung irgend eine Angabe über die Art und Weise der Aneignung dieser Zusagen; es mußte gezeigt werden. wie diese Verheißung verwirklicht werden könne. Jeremia geht darauf nicht ein; er begnügt sich, die Sache selbst zu sagen. Auch zielt bei ihm diese Verheißung deutlich auf das

Volk: ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein, 31, 33. In einem Volk aber war sie nicht erfüllbar. Sie ist ihrem Inhalt nach individualistisch, ist aber von Jeremia nicht individualistisch gemeint. Ähnlich wie bei Hosea geht seine Hoffnung über den geschichtlichen Rahmen, in dem sie erwachsen ist, hinaus; die Energie der religiös-sittlichen Überzeugung sprengt die bisher einengenden Schranken. Aber es dauerte noch lange, bis dieselben wirklich fielen.

4. Die Art und Weise, wie sich Jeremia zu der Sünde, zum Gericht, zur Hoffnung seines Volkes stellte, zeigt, wie eng sein religiöses Leben mit dem der Nation verwachsen war. Allein gerade durch ihn wurde daneben einer neuen Form von Frömmigkeit Bahn gebrochen, welche von nationalen Formen und Motiven unabhängig war. Sünde und Gnade spielen auch in ihr eine wichtige Rolle.

Schon Jesaia weiß sich mit seinem Glauben wie mit seiner Handlungsweise im Gegensatz zu seinem Volk, vgl. Jes. 8, 11–18. Als Prophet erlebte er für sich eine besondere Reinigung von Sünde zur Ausübung seines Berufs, Jes. 6, 5–7. Aber noch ganz anders isoliert stand Jeremia, und die Geschicke, die ihn im Laufe seiner Wirksamkeit trafen, führten ihn dazu, einen Teil seiner religiösen Überzeugungen auf eine ganz neue Weise innerlich zu begründen. Diese neue Weise der inneren Motivierung des Glaubens ist es (und nur sie ist es), die dazu berechtigt, bei Jeremia von der „Entstehung“ des religiösen Individualismus zu reden.

Um seines prophetischen Berufs willen wurde Jeremia je länger je mehr Gegenstand allgemeiner Anfeindung. Er litt zumal am Anfang aufs schwerste unter dem Spott und den Verfolgungen seiner Gegner. Niemals war ihm im geringsten zweifelhaft, daß Jahwe ihn zum Propheten ausersehen habe. Gerade weil er sich bewußt war, sich auch nicht im mindesten zu solchem Berufe selbst gedrängt zu haben, war er sich dessen gewiß, daß nur der freie Ratschluß Gottes, dieser aber schon vor seiner Geburt, ihn zum Propheten gemacht habe 1, 5. So sah er sich von Anfang an in einen Konflikt zwischen seinem natürlichen Wollen und der höheren Notwendigkeit, die sich

ihm als gottgegebener Beruf aufdrängte, versetzt. In diesem Kampf ist er je länger je mehr siegreich geblieben, er leugnet aber nicht, daß er auch Niederlagen erlitten habe. Am Anfang redete er sich auf seine Jugend hinaus, um sich dem göttlichen Auftrag zu entziehen, 1, 6. Als die Verfolgung begann, hatte er oft mit Furcht und Verzagtheit zu kämpfen. 1, 8. 17; 12, 5. In seinem Unmut beklagte er sich gegen Gott, als der ihn betört und dann im Stiche gelassen habe, er sei für ihn geworden wie ein trügerischer Bach, 15, 18. Einmal geht er soweit, den Tag seiner Geburt, ja sein ganzes Leben zu verfluchen, 20, 14—18. Allein ebenso wie er ohne jede Beschönigung seine Gedanken heraussagt, so ist er sich auch bewußt, daß diese Gedanken unrecht und sündig seien. Er weiß, daß er sich nicht fürchten dürfe, damit er sich nicht fürchten müsse, 1, 17. Er weiß, daß Gott denen, die sich gegen kleine Leiden sträuben, mitunter schwerere auferlegt, damit sie beide tragen lernen, 12, 5. 6. Er spricht es als göttliche, an ihn selbst ergangene Antwort aus, daß er sich von seinem Murren bekehren müsse, wenn er weiterhin Gottes Prophet sein wolle, 15, 15. Auf grund dieser Kämpfe spricht er als Erfahrungssatz aus, daß das Herz des Menschen arglistig und bösartig sei über die Maßen 17, 9. Im vollsten Maß ist er durchdrungen davon, daß die Verweigerung des Glaubens ein schweres Unrecht ist. Verflucht der Mann, der sein Vertrauen auf Jahwe aufgibt! 17, 5—8. Auch von ihm selbst wird dieses Vertrauen immer wieder als das wichtigste gefordert. Für alle diese Kämpfe hatte Jeremia keinerlei menschliche Hilfe und Gemeinschaft. Er muß sie im Gebet mit Gott und sich selbst abmachen. Die Aufrichtigkeit, mit welcher er alle Vorgänge seines Inneren im Gebet Gott darlegt, ist einzigartig. Sie führte ihn zu einem persönlichen Verhältnis zu Jahwe, welches von den nationalen Grundlagen des sonstigen religiösen Lebens unabhängig war. Jeremia fühlte in sich gewisse sündige Regungen, welche lediglich durch seinen ganz individuellen prophetischen Beruf und seine individuellen Geschicke bedingt waren. Nicht Übertretung äußerer Gebote, sondern Schwankungen der inneren Stellung zu Gott sind es, die er

bekennt. Verinnerlichung und Individualisierung gehen auch hier Hand in Hand.

Derselbe Jeremia aber, der sich in dieser Weise Gott gegenüber stellt, spricht im Verhältnis zu seinen Gegnern nicht selten in den stärksten Ausdrücken von seiner Unschuld und seinem Recht. Jahwe, der Herz und Nieren prüft, 11, 20; 17, 10; 20, 12, möge nur zusehen; er werde finden, daß er den Unheilstag nicht herbeigewünscht habe 17, 16, daß ihm Böses für Gutes erwiesen werde, daß er selbst für seine Feinde gebeten habe 18, 20, er werde finden, wie er ohne Schuld beschimpft, verspottet und verfolgt werde 20, 7—10. Diese doppelte Selbstbeurteilung Gott gegenüber und den Feinden gegenüber ist in den verschiedensten Formen vom Judentum übernommen worden und enthält eine Rückständigkeit, welche das Judentum nicht zu überwinden vermocht hat. Bei Jeremia aber ist zu berücksichtigen, daß sie aufs engste mit seiner speziellen prophetischen Aufgabe zusammenhängt. Er litt nicht als irgend ein Frommer (nur 12, 1 wird in ziemlich allgemeiner Form die Frage aufgeworfen, warum das Treiben der Frevler Gelingen habe), sonst aber gilt: gedenke, daß ich um deinetwillen Schmach trage 15, 15, das Wort Jahwes trug ihm Verhöhnung und Beschimpfung ein 20, 8. Überall geht er darauf aus zu betonen, daß er die ganze Feindschaft und den ewigen Streit mit seinen Gegnern nur dem Umstande zu verdanken habe, daß er Jahwes Wort predigen müsse. „Ich habe nicht geliehen noch hat man mir geliehen", d. h. etwa: ich habe gar keine Berührung mit den Leuten, „und alle fluchen sie mir" 15, 10. In diesem Sinn sind die Beteuerungen seiner Unschuld zu würdigen und seine Rachebitten zu verstehen. Der gerechte Richter, auf den er seine Sache gewälzt hat 11, 20; 20, 12, soll immer wieder hören, daß er gleichsam selbst verantwortlich sei für den Streit und die Verfolgung, unter der sein Diener leide. Dieser habe nichts, gar nichts von sich aus dazu beigetragen. Was meine Lippen sprachen —, offen liegt es vor dir 17, 16. Hat aber Jahwe selbst die Verfolgung und Schmach verursacht, die den Propheten trifft, so muß er auch sichtbar zu seiner Hilfe einschreiten. Sonst würde ja er

selbst zum Spott werden, vgl. 17,15. Ein jenseitiger Ausgleich, wenn er ihn erwartet hätte, würde Jeremia nichts genützt haben. Es handelte sich um Bestätigung des Wortes, das er als Prophet gesprochen. Wenn er unterlag, wenn seine Gegner ihn in plötzlichem Tod zu grunde gehen sahen, wenn sie ungestört weiter triumphierten, so war alles, was ihm Jahwe von der Strafe über die Sünde geoffenbart, Lug und Trug. Nicht um seinetwillen, sondern um der von ihm vertretenen Sache, um seines Glaubens willen, fürchtete Jeremia sich vor solchem Geschick. Darum mußte er darum bitten, daß er am Leben bleibe 15,15; 17,17f., wiewohl ihm das Leben eine Qual war, darum mußte er um den Tod seiner Verfolger bitten, wiewohl ihm das Unheil das Herz zerriß und er nicht aufhören konnte, die Erschlagenen seines Volkes zu beweinen. Und wenn er gleich triumphieren würde, so wußte er doch, daß er nicht Freude werde empfinden können über seinen Triumph. Dieser innere Konflikt ist bei der Beurteilung der uns befremdenden Klagen und Rachebitten Jeremias zu beachten. Die jüdische Gemeinde hat ihm wohl die Rachebitten nachgesprochen, aber sie stand innerlich ihren Feinden ganz anders gegenüber als Jeremia seinem Volk, das ihn um des Wortes Jahwes willen von sich stieß.

Der Trost, den Jeremia in diesen Kämpfen innerlich erlebte, war gering. Er wurde sich wohl dessen gewiß, daß Jahwe ihn zur ehernen Mauer machen werde, daß seine Feinde nicht über ihn würden triumphieren können, 15,19–21; 1,18.19. Er erfuhr mitunter in plötzlichem Umschlag seiner Stimmung, vgl. 20,10 und 20,11, daß Jahwe ihm zur Seite stehe und seine Feinde mit Schmach bedecken werde; aber es erschöpft sich im Grunde doch alles darin, daß er die Gewißheit erhält, seinen Beruf bis ans Ende siegreich durchführen zu können. Er wurde in der Tat innerlich fester und fester; zur Zeit Zedekias hören wir nicht das geringste mehr von Klagen in seinen Verfolgungen. Er war der einzige, der in dem allgemeinen Untergang aufrecht stehen blieb, ein Mann, der seinen Gegnern wie seinem König, seinem Freunde Baruch wie dem Fremdling Ebedmelech Achtung abzwang. Niemand zweifelte mehr,

daß das Wort Jahwes bei ihm sei, vgl. Jer. 37, 3 ff.; 38, 14 ff.; 42, 1 ff. Aber wenn er auch recht behalten hatte, so hat er doch freudige Hoffnung nur im Blick auf die Zukunft seines Volkes zu fassen vermocht. Für den Augenblick durfte niemand große Dinge für sich verlangen 45, 5. Die Stimmung, die sein Trostwort an Baruch erfüllt, muß auch ihn beherrscht haben. Dagegen kann ich nicht finden, daß sich bei Jeremia eine selbständige Schätzung des religiösen Verhältnisses konstatieren lasse der Art, daß der Genuß der Gemeinschaft mit Gott über das äußere Ergehen hinaushebe. Gott ist seine einzige Zuflucht, sein einziger Helfer, aber er spricht noch nicht: „Wenn ich nur dich habe," u. s. w. Er ist befriedigt, sich als Gottes Mund zu wissen und unter seinem Schutze zu stehen. Er weiß, daß dieser Schutz auch am Unglückstage besteht 17, 17, daß sein Verhältnis zu Gott nicht mit dem Riß zwischen Jahwe und Israel dahinsinkt. Mehr läßt sich hier noch nicht erkennen. Auch findet sich m. E. keine Andeutung dafür, daß ihm der Fortbestand des Volkes deswegen gewiß geworden sei, weil ihm der Fortbestand seines persönlichen Verhältnisses zu Jahwe gewiß war. (Smend). Erstere Überzeugung ruht vielmehr, wie mir scheint, auf älteren prophetischen und auf nationalgeschichtlichen Grundlagen; letztere ist eine von ihm selbständig erlebte Gewißheit. Aber daß letztere die Form und den Inhalt der ersteren nach der individualistischen Seite hin bestimmt haben mag, ist allerdings möglich.

5. Anhangsweise muß hier auch der gleichzeitig mit Jeremia weissagende Prophet Habakuk erwähnt werden. Von der Sünde Judas spricht er freilich nicht, umso mehr aber von den Gewalttaten der Babylonier, resp. der Assyrer[1]). Die-

[1]) Das Buch Habakuk ist in seiner jetzigen Form gegen die Chaldäer gerichtet, doch ging es nach 1, 5—11 ursprünglich wahrscheinlich gegen Assur. Ob bei der Umdeutung der Weissagung auf die Babylonier tiefer greifende Umgestaltungen vorgenommen wurden, ist bei dem geringen Umfang des Büchleins schwer auszumachen. Auf die mannigfaltigen diesbezüglichen Hypothesen einzugehen, ist hier nicht möglich. Für die Bedeutung von Hab. 2, 4 in unserm Zusammenhang ist es un-

selben haben ein Maß erreicht, daß das Gericht über sie kommen muß. Dem entsprechend wiederholt die Weissagung Habakuks, (resp. wendet sie auf die Babylonier an), was Jesaia dem übermütigen Assur gedroht hatte. Dem Chaldäer gegenüber ist Juda צדיק, 1, 4. 13 etc. Auch 2, 4 kann nach dem Zusammenhang nur Juda mit dem צדיק gemeint sein. Das Urteil ist relativ gemeint, über den wirklichen sittlichen und religiösen Standpunkt Judas ist damit nichts gesagt. Es mag befremden, daß wir nirgends etwas von einem Ruf zur Buße hören, aber derselbe lag nun einmal nicht in der Absicht der Schrift Habakuks. Diese will unter den Drangsalen der fremden Bedrücker den Glauben stärken, daß Jahwe gerecht die Welt regiert und darum auch den Frevel der allmächtigen Weltherrscherin strafen wird. Daß es dem Propheten wirklich um den Glauben an ein gerechtes Gericht Gottes in der Geschichte, nicht um die Verherrlichung des eigenen Volks zu tun ist, zeigt auch der Umstand, daß von dem künftigen Geschick Judas kaum die Rede ist. Nur die dürftige Notiz 2, 4 spricht davon. Jahwes Herrlichkeit soll der ganzen Erde kund werden 2, 14. 20, aber von Juda ist nicht die Rede. Das unterscheidet Habakuk noch sehr von dem eigentlichen Judentum, wo das Gericht über die Weltmacht seinen eigentlichen Wert und Reiz durch den Gegensatz der jüdischen Herrlichkeit erhält.

Die Weissagung selbst, welche Habakuk zu verkündigen hat, verheißt, daß „der Fromme“ vermöge seiner אמונה am Leben bleiben werde 2, 4. Letzteres bedeutet, daß er die Zeiten der Drangsal überleben, siegreich aus ihnen hervorgehen wird. Da der Frevler 4 a[1]) nur der Chaldäer sein kann, muß „der Fromme“ in 4 b ebenfalls eine Gemeinschaft, in diesem Falle

wesentlich, ob man den Gegensatz der Chaldäer oder Assyrer annimmt es empfiehlt sich aber, bei der gegenwärtig vorliegenden Absicht der Stelle von dem „Chaldäer“ zu reden, da wir nicht wissen, ob der Text ebenso lautete, als er gegen die Assyrer sich richtete.

[1]) Die Verderbnis des vorliegenden Textes ist anerkannt. Wir nehmen, wie fast allgemein geschieht, an, daß in 4 a העֻוָּל zu lesen ist (im Gegensatz zu צדיק 4 b), und versuchen im übrigen, mit dem Text ohne Änderung durchzukommen.

ebenso wie 1, 4. 13 das jüdische Volk bedeuten. Allein bezeichnender Weise enthält 4a nicht eine Drohung, sondern nur ein Urteil über den Chaldäer: „nicht rechtschaffen ist sein Sinn in ihm“ und die Verheißung in 4b ist an eine Bedingung geknüpft. Sie gilt dem Juda, auf welches zutrifft, das es צדיק ist, und welches אמונה aufweist. Augenblicklich ist Juda צדיק nach 1,4. 13. Es kann getrost sein schon deswegen, weil von dem Chaldäer gilt, daß sein Sinn nicht rechtschaffen ist. Darin liegt aber, daß die Verheißung nur besteht, so lang dieser hier ins ethische Gebiet gewendete Gegensatz zwischen Israel und der Weltmacht wirklich vorliegt. Der Vorwurf gegen den Chaldäer ist Warnung für Juda; unterjocht zu sein allein macht noch nicht zu צדיק, es muß auch eine Gesinnung vorhanden sein, welche der in 4a beschriebenen Gesinnung der Chaldäer direkt entgegengesetzt ist. Sodann wird die echt prophetische Gewißheit eingeschärft, daß jede Ungerechtigkeit überall sich straft. Es genügt, sich zu erinnern: nicht rechtschaffen ist sein Sinn! Damit ist über ihn schon entschieden!

Weiter aber muß Juda אמונה aufweisen. "א ist Festhalten, und zwar nicht an den Geboten Gottes, sittlichen oder religiösen, sondern an dem Verheißungswort, also so viel wie Glaube. Dies ergibt sich aus der vorhergehenden Ermahnung v. 3 und dem ganzen Zusammenhang. Die Verheißung bietet Juda einen Halt, welcher es die Drangsal überwinden läßt. אמונה neigt also stark nach der Seite der Hoffnung hin. Es ist die Gesinnung, welche sich das Verheißungswort Gottes eine Realität sein läßt. Daß dieselbe Festigkeit und Kraft zur Überwindung von Drangsal gibt, hat das Exil bestätigt. Die ganze Stelle enthält positiv denselben Gedanken, den Jes. 7. 9 negativ ausdrückt: „glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht!“ oder Jes. 28,16: „wer glaubt, weicht nicht“; vgl. Jes. 30,15; Jer. 17, 7 [1]). Die Stelle ist ein bedeutsames Denkmal für

[1]) Der Gegensatz ist der zwischen gläubiger Festigkeit und ungläubigem Verzagen — wie im Hebräerbrief —, nicht der von Glaubensgerechtigkeit und Gesetzesgerechtigkeit wie bei Paulus, der mehr in den Vers hineingelegt hat, als ursprünglich darinnen lag.

die Geschichte des alttestamentlichen Heilsbewußtseins, speziell die der Schätzung des prophetischen Verheißungswortes. Der Glaube erscheint nicht nur als eine Bedingung, deren Erfüllung von gewissen Folgen begleitet ist, er ist vielmehr in sich selbst die Kraft, welche die Errettung garantiert. Insofern enthält dieses Wort Habakuks auch den schärfsten Gegensatz gegen jede Schätzung eines nur äußerlichen Glaubens.

XIII. Kapitel.

Das Exil und Ezechiel.

1. So bedeutsam die Reform Josias in die religiösen Verhältnisse Judas eingriff, so groß trotz alles Widerspruchs der Eindruck war, den die Persönlichkeit Jeremias hinterließ, dennoch wäre jene Reform und der Einfluß dieses Propheten ohne tiefere Wirkung vorübergegangen, wenn nicht das Exil dazwischengekommen wäre und mit der unwidersprechlichen Wucht der Tatsachen die Lehre, die sich aus der bisherigen Geschichte ergab, gepredigt hätte. Das Exil bestätigte das Verwerfungsurteil der Propheten und erfüllte ihre Gerichtsdrohungen; es brachte einen Riß in die geistige Entwicklung des Volkes, wie er sich größer kaum denken läßt. Es ist wunderbar, daß das kleine Juda diesen Riß überstanden hat.

Allerdings war Juda durch die lange und einheitliche Arbeit der Propheten auf den Untergang vorbereitet, und wie bei allen bedeutenden Ereignissen seiner nationalen Geschichte, so fehlte es auch diesmal nicht an einer Interpretation, welche das geschichtliche Erlebnis verstehen und damit überstehen lehrte. Aber wir kennen die Stimmung, die in Jerusalem wie in Babylonien noch bis kurz vor dem Eintritt der Katastrophe von 586 herrschte, und wissen, wie mit der Nachricht von der Zerstörung Jerusalems mit einem Schlage der bisherige Trotz in Verzweiflung sich wandelte. Es ist denkwürdig, daß gerade in diesem Augenblick eine prophetische Persönlichkeit auftritt, die durch ihre besondere Eigenart geeignet war, den wesentlichen Inhalt der prophetischen Predigt in einer solchen

Weise darzubieten, daß er Eigentum eines größeren Kreises werden konnte. Was das Volk aus dem erhabenen weltüberwindenden Glauben Jesaias gemacht hat, sahen wir; für die Aneignung der tiefinnerlichen religiösen Erlebnisse Jeremias war die Zeit noch nicht gekommen: Ezechiel war die Individualität, welche für die Aufgabe des Augenblicks geschaffen war. Eben darum hat er die Folgezeit in der ausgiebigsten Weise bestimmt. Es verbinden sich bei ihm in echt semitischer Weise außerordentliche Leidenschaftlichkeit und große verstandesmäßige Nüchternheit, starke, aber einseitig sich äußernde Energie, die vor keiner Konsequenz zurückscheut, und ein auf praktische Zwecke sich richtender Sinn, dem es um Reformen und nicht bloß um Hoffnungen zu tun ist. Es ist von Interesse zu sehen, wie sich diese Individualität auch in der seit dem Exil erfolgenden Umbildung der Auffassung von Sünde und Gnade Geltung verschafft hat.

Ezechiel[1]) wurde berufen, während Jerusalem noch stand, und der erste Teil seines Buches ist dementsprechend vor allem dem Zweck gewidmet, jegliche Hoffnung und trotzige Zuversicht, wie sie sich in Babylonien bei den Exulanten des Jahres 597 regte, zu zerstören. Daher die Gerichtsdrohung und die sie begründende Schilderung der Sünde des Volks. In beidem geht er weiter als die anderen Propheten, vor allem ist der Ton viel grimmiger als bei ihnen allen. Wir spüren in seinen Anklagen nicht die Trauer über die Sünde seines Volks durch, sondern hören nur den Zorn und die Erbitterung über seinen Abfall sich ausschütten. Mitunter gewinnt es den Anschein, als steigere sich der Prophet selbst in seinen Ingrimm hinein. Die Verderbnis des Volkes erscheint dann nicht nur unbegreiflich, sondern geradezu widersinnig. Die Sünde Israels ist schlimmer als die Sodoms, vgl. c. 16,48, und die Judas im besonderen weit schlimmer als die Israels, 16,51 ff.

[1]) Zum Folgenden vgl. auch Boehmer, Die prophetische Heilspredigt Ezechiels. St. Kr. 1901, S. 173 ff. Die umfängliche Abhandlung stumpft leider hie und da die Schärfe der Aussagen Ezechiels etwas zu sehr ab und kommt daher nur selten dazu, den Problemen wirklich auf den Grund zu gehen.

23, 11. Beide haben es ärger getrieben als die Heiden, 5, 7. Von Anfang bis zu Ende ist die Geschichte des Volks nur eine Geschichte der Sünde, des Abfalls, der Undankbarkeit, vor allem der Widersetzlichkeit: „Haus der Widerspenstigkeit“ ist die unendlich oft wiederkehrende Formel der Anklage, vgl. Ez. 2, 5–8; 3, 9. 26 f.; 12, 2 f. 9. 25; 17, 12; 24, 3; 44, 6. Auch die Zeit des Zuges durch die Wüste ist für Ezechiel nicht wie für Hosea und Jeremia die Zeit echter bräutlicher Liebe Israels zu Jahwe, sondern war ebenso wie die Folgezeit eine Periode des Abfalls 20, 13 [1]). Schon in Ägypten begann der Götzendienst, 20, 7 ff. 16; 23, 3. Allein wenn Ezechiel so das Verwerfungsurteil der älteren Propheten verschärft, so merkt man doch, wie ihm das wirkliche Bild der Vergangenheit allmählich entschwindet. Konkrete Angaben über die Sünde seines Volkes finden sich nur, wo er über seine Zeitgenossen spricht. So beschreibt er eingehend und anschaulich den Götzendienst, der zu seiner Zeit in Jerusalem getrieben wurde, c. 8, und der auch im Exil fortgesetzt wurde, 14, 3 ff.; 20, 30 ff. Man hat die Richtigkeit dieser Angaben Ezechiels bezweifelt: wie mir scheint ohne genügenden Grund. Es ist schwer vorstellbar, daß Ezechiel sich bei diesen Schilderungen der Gegenwart nur in zornigen Phantasien ergangen haben sollte, und dabei doch so ganz eigentümliche konkrete Angaben zu machen imstande war, wie sie 8, 5. 10. 14. 16 sich finden. Allein was die Vergangenheit des Volkes anlangt, so läßt sich allerdings nicht bestreiten, das Ezechiel bereits dazu neigt, eine oder einige wenige besondere Äußerungen der Sünde mit der Sünde des

[1]) Ezechiels Urteil über Israel in der Zeit des Zuges durch die Wüste geht auch über die Anschauung der jehovistischen Erzählung im Pentateuch noch weit hinaus. In JE wird wohl von dem häufigen Murren Israels, von seinem Kleinglauben und Unglauben berichtet, ebenso von der Anfertigung des goldenen Kalbes, das die Gottheit vorstellen sollte, die Israel aus Ägypten geführt habe, sowie von Verführung durch den kanaanitischen Kult des Baal Peor, nicht aber wird von eigentlichem Götzendienst gesprochen oder von einer solchen dauernden, feindseligen Widerspenstigkeit gegen Gott, wie Ezechiel sie annimmt. Man sieht, daß die sittliche Beurteilung der Vergangenheit noch nicht in feste Formen gebannt war.

Volkes im ganzen gleichzusetzen. Die Schuld der Vergangenheit ist der Götzendienst. Alles andere tritt daneben zurück. Der Dienst auf den Höhen ist vollständig zu Götzendienst geworden, 6, 13; 44, 10 ps. Die Bilder sind Greuel und Scheusale 7, 20; 11, 18 d. h. insgesamt Götzenbilder. Der von Hosea geschaffene Terminus זנות wird von Ezechiel zu breiten Ausmalungen benützt, bei welchen die einzelnen Formen, in denen sich die Hurerei des Volkes äußerte, wie Höhendienst, Bilderdienst, Kinderopfer, etc. der Reihe nach erwähnt werden, jedoch so, daß alles in ein zusammenhängendes Bild verwoben wird. Auch die Beziehungen zu den fremden Völkern wie Assur und Ägypten treten in diesen Zusammenhang, c. 16 und 23. Wie mannigfach der Ursprung der einzelnen hier vereinigten Erscheinungen in Wirklichkeit gewesen ist, ist vergessen. Das Eingehen auf die inneren Motive des Bösen[1]), das tiefere Erfassen der eigentlichen inneren Wurzel der Verderbnis, wie wir es zumal bei Hosea durchfühlen, fehlt fast ganz; rücksichtslos aber ist die Schärfe, mit der das Verdammungsurteil über die ganze bisherige Entwicklung gefällt wird. Neben dem „Götzendienst" ist Ezechiel freilich die andere Hauptsünde der Vergangenheit, die Bedrückung der Schwachen, 22, 7. 29; 34, 2 ff., die Beugung des Rechts, 7, 23; 22, 12 etc., die Übervorteilung im Handel, 22, 12, das Vergießen des Bluts Unschuldiger 11, 7; 22, 2 ff.; 24, 7 f. wohl bekannt. Götzendienst und Blutschuld treten mitunter, 22, 3; 36, 18 etc., als zusammenfassender Ausdruck für die Schuld des Volkes auf. Auch sein Zukunftsprogramm zeigt, wie er in dieser Beziehung im vollen Einklang mit den älteren Propheten urteilt; in dem neuen Jerusalem soll die Möglichkeit zur Ausnützung und Bedrückung des Volksgenossen von vornherein abgeschnitten werden, vgl. 45, 8—10. Vor allem aber ist es die Aufgabe des messianischen

[1]) An manchen Stellen scheint auch Ezechiel Gott zum Urheber des Bösen zu machen, vgl. 3, 20; 14, 9; 20, 24 ff. Allein hier ist überall die Übergabe an die Sünde als Strafakt Gottes, veranlaßt durch vorhergehende eigenwillige Sünde des Menschen, zu verstehen (vgl. Clemen, Die chr. Lehre von der Sünde 127, wo dies nicht genug hervorgehoben sein dürfte).

Königs, des wieder erweckten Königs David, Recht und Gerechtigkeit im Lande herzustellen. vgl. 34, 23 ff. etc. Eine andere Aufzählung der Sünden der Vergangenheit spricht auch von der Verunehrung der Eltern, von Unzucht und Ehebruch im Lande, Ez. 22, 7 ff., cf. 33, 26. 31. Doch lassen alle diese Schilderungen deutlich erkennen, daß der Prophet nicht mehr so frisch aus dem unmittelbaren Eindruck des ihm überall entgegentretenden Unrechts heraus spricht, wie die älteren Propheten. Ezechiel weiß wohl, was geschehen ist in Jerusalem, aber der Wirklichkeit steht er doch ferner als jene. Bedeutsamer und folgenreicher für die Zukunft war es, daß Ezechiel mit besonderem Nachdruck auf die Versündigungen ceremonieller Art, auf die levitischen Verunreinigungen u. dgl. hinwies. Dieses Gebiet war bisher ausschließlich der Sitte und ihrer gesetzlichen Kodifikation vorbehalten geblieben (vgl. Deut. 14, 1—21; 23, 10—15 etc. Lev. 11—15), nur bildliche Ausdrucksweisen für streng sittliche oder religiöse Begriffe waren aus ihm entlehnt worden. Die Thora der Propheten hatte sich bisher damit nicht beschäftigt. Für Ezechiel gehört zur Schuld der Vergangenheit auch dies, daß die Priester zwischen heilig und profan, rein und unrein nicht unterschieden haben 22, 26, daß die Leichen der Könige zu nahe am Tempel Jahwes bestattet waren 43, 7 ff. und daß Ausländer im Tempel beschäftigt wurden, 44, 7 ff. Eine Hauptschuld der Vergangenheit war auch, daß die Sabbate nicht recht geheiligt wurden: schon während des Wüstenzugs wurden sie entweiht, Ez. 20, 12 f. 16. 24 etc., noch mehr aber in der darauf folgenden Zeit, 22, 8. 26; 23, 38 und öfter. Mit dieser Betonung ceremonieller Gebote hängt die auffallende Erscheinung zusammen, daß bei Ezechiel (c. 18, 6 und Parallelen) die Sünde des Ehebruchs mitten unter lauter religiösen Vergehen und in engster Verbindung mit „levitischer" Verunreinigung erscheint, d. h. sie ist ein religiöses Vergehen, eine Verletzung des Reinheitsstandes, den das Volk Jahwes aufweisen soll.

Von diesem letzteren Punkt abgesehen läßt sich nicht sagen, daß Ezechiel die prophetische Auffassung der Sünde inhaltlich weitergebildet hätte. Die Form aber, in der er zu

seinen Zeitgenossen von der Sünde seines Volkes sprach, ist diejenige geworden, in welcher sich die jüdische Gemeinde zu der Schuld der Väter zu bekennen pflegte.

2. Ganz ähnlich steht es mit seinen Beschreibungen des Gerichts, welches dem Volke Juda und der Stadt Jerusalem angedroht wird. Es ist unnötig, diese Schilderungen des nationalen Gerichts in extenso vorzuführen; nur darauf muß hingewiesen werden, wie auch hier der Ton zorniger und grimmiger, mitunter geradezu grausam ist, während zugleich doch das Gericht sich ordnungsgemäßer, schematischer, mit größerer formaler Korrektheit abspielt. Jahwe höhnt Juda, ehe er es straft, 22, 13, immer wieder heißt es: ich will mich nicht erbarmen und nicht schonen, 5, 11; 7, 4. 9; 8, 18 etc. Doch aber wird in aller Form beschrieben, wie Stadt und Tempel erst zerstört werden, nachdem Jahwe seinen Wohnsitz ordnungsgemäß verlassen hat. Es gab freilich schon vor der Zerstörung Jerusalems Leute, welche glaubten, Jahwe habe das Land verlassen Ez. 8, 12; 9, 9. Diese Rede mag sich daraus erklären, daß im Jahre 597 neben anderen Beutestücken auch die Lade Jahwes von den Babyloniern fortgeschleppt worden war, vgl. Smends und Kraetzschmars Kommentare zu Ezechiel zu 8, 12 und siehe Jer. 12, 7 sowie vor allem Jer. 3, 16: „in jenen Tagen ist der Spruch Jahwes, wird man nicht mehr sagen, Lade des Bundes Jahwes, und niemand wird etwas an ihr gelegen sein; man wird ihrer nicht mehr gedenken, noch nach ihr fragen, noch wird man sie von neuem herstellen“[1]. Die Worte sind unter obiger Voraussetzung jedenfalls zur Zeit Jeremias (zwischen 597 und 586 gesprochen), leichter verständlich als in nachexilischer Zeit. Allein für Ezechiel hängen Jahwe und die Lade selbstverständlich nicht mehr so zusammen, wie für die vulgäre Anschauung Alt-Israels. Er beschreibt ausführlich, wie Jahwe die Stadt Jerusalem um ihrer Sünde willen zur Zerstörung verurteilt und dann seine Wohnstätte

[1]) Vgl. auch Talm. jer., Joma V 3, 24 b, wo ebenfalls von der Wegführung der Lade die Rede ist; ebenso Tos. Sota XIII 1 (Zuckermandel, S. 318 Z. 14).

auf dem himmlischen Thronwagen verläßt. Zuvor aber erhält jeder Fromme, der etwa noch in der Stadt ist, ein Kreuz (ת in der alten Form) auf die Stirn, 9, 4, alles andere wird niedergemetzelt 9, 5 ff. Dann wird die Stadt verbrannt. Von diesem Gericht über Jerusalem, aus welchem nur ganz wenige Fromme, sie aber vollzählig gerettet werden, sprach Ezechiel vor 586 fast ausschließlich, vgl. außerdem 5, 3 f.; 7, 16; 12, 16; 14, 12—23. Allein auch unter denen, die mit Ezechiel im Jahre 597 weggeführt worden waren, fehlte es nicht an Gottlosen, an Götzendienern und Widerspenstigen, an falschen Propheten und Prophetinnen. Daher muß Ezechiel ein zweites Läuterungsgericht über die bereits im Exil befindlichen Glieder des Volkes Juda in Aussicht nehmen. Es geschieht in der Wüste zwischen Babylonien und Palästina, und ist ein Gegenbild zu dem Gericht, welches über das alte Israel in der Wüste erging, nachdem sie sich gegen Gott empört hatten wegen der Berichte der Kundschafter. Von diesem zweiten Gericht spricht Ezechiel 20, 35 ff. 38. Jahwe hat ein genaues Verzeichnis derjenigen Juden, welche dem künftigen Haus Israel angehören sollen 13, 9; vgl. auch noch 34, 22.

Endlich aber gibt es auch noch eine beständig sich auswirkende göttliche Vergeltung, welche Ezechiel vor allem c. 18 ausführlich entwickelt, vgl. außerdem 3, 18 ff.; 11, 13; 14, 8; 33, 12 ff. Es ist wahrscheinlich, daß Ezechiel die Sätze seiner Theorie zunächst im Blick auf das in nächster Zeit erwartete Gericht aufgestellt hat. Allein die eschatologische Bestimmtheit dieser Gedanken Ezechiels tritt schon bei ihm selbst sehr zurück. c. 18 und 33, 12 ff., wo sie am genausten dargestellt werden, ist keine Spur davon zu erkennen; c. 11, 13 ist ein praktisches Beispiel der Richtigkeit dieser Theorie ausdrücklich erzählt, und die Folgezeit war vollends davon überzeugt, daß Jahwe nicht nur bei dem kommenden Gericht, sondern allezeit nach den Maßstäben handle, die Ez. 18 aufgestellt werden.

Dreierlei ist es, was Ezechiel um jeden Preis sichern will:

a) Jeder Sünder wird in sichtbarer Weise und durch äußeres Ergehen bestraft, jeder Gerechte belohnt.

b) Niemals wird ein Individuum in das Verderben oder in das Heil eines anderen hineingezogen.

c) Entscheidend ist stets nur der ethisch-religiöse Zustand des letzten Augenblicks.

Ezechiels Theorie bedeutet einen Höhepunkt, zugleich aber auch einen Wendepunkt in der Geschichte des Vergeltungsglaubens. So klar ohne jegliche Einschränkung, so streng individualistisch, so gänzlich auf das Diesseits bezogen, wird das Vergeltungsdogma nur von ihm aufgestellt. Man muß dabei vor allem der Tatsache gerecht werden, daß diese Theorie die schroffste Anwendung einer hohen sittlichen Überzeugung darstellt, ist sie doch nichts anderes als die individualistische Anwendung des von den Propheten vertretenen Glaubens an eine sittliche Weltordnung. Diesen Glauben dem Judentum ein- für allemal eingepflanzt zu haben, ist nicht zum mindesten das Verdienst Ezechiels. Es ist ein gewaltiger Abstand, der diesen Glauben von der unvollkommenen vulgären Anschauung trennt, wonach nur die Laune und Willkür der Gottheit darüber entscheidet, was den Menschen treffen soll oder nicht. Freilich glaubten wohl alle Völker in einer bestimmten Periode ihrer Geschichte an eine gerechte Regierung der Götter. Nirgends aber wird das Postulat dieser Gerechtigkeit mit solcher Energie festgehalten wie im Judentum. Allen widersprechenden Erfahrungen zum Trotz steht Ezechiels Theorie absolut fest: mit verzweiflungsvoller Energie will das Judentum immer wieder ihre Richtigkeit sehen und erfahren. Diese Energie der Überzeugung und Schroffheit ihrer Vertretung ist weit eigentümlicher und bemerkenswerter als der Inhalt der Anschauung selbst. Sie erklärt sich, soweit sie sich überhaupt erklären läßt, nur daraus, daß durch ein besonders strenges Geschick dem Volke die Tatsache des göttlichen Gerichts in der Geschichte eingerammt wurde, und daß es in ihm besonders viele sittliche Charaktere gegeben haben muß, die von dem Glauben an eine sittliche Weltordnung durchdrungen waren. Das ganze Gepräge eines Volkstums muß von solchen Überzeugungen aus eine eigentümliche Klarheit und Festigkeit, freilich auch Einseitigkeit

erhalten, und das Judentum hat dieser Erwartung, wie bekannt, durchaus entsprochen.

Andererseits aber liegen auch die Mängel dieser Theorie auf der Hand.

a) Zunächst kam alles darauf an, wer ein Sünder und wer ein Gerechter sei. Ezechiel gibt 18,5 ff. eine kurze Zusammenstellung der wichtigsten Vorschriften, die der Mensch erfüllen muß, um ein „Frommer“ zu sein. Dabei zeigt sich der Einfluß der prophetischen Bewegung in der Hervorhebung der Pflichten sozialen Charakters, in Vorschriften der Nächstenliebe u. s. w. Die Eigenart Ezechiels zeigt sich in der Gleichstellung zeremonieller Vorschriften mit den übrigen. Das Bedenkliche liegt darin, daß nur einzelne Äußerungen der Frömmigkeit und Gerechtigkeit genannt werden. Die Zusammenfassung läuft hinaus auf die Ermahnung: „Jahwes Gebote und Rechte zu halten,“ die Gesinnung als solche tritt zurück hinter der einzelnen Äußerung. Doch ist zu bemerken, daß das Judentum nur allmählich zu der Veräußerlichung seines religiösen und sittlichen Lebens fortgeschritten ist, welche in Verfolgung dieser Linie sich ergeben mußte.

b) Als Strafe nennt Ezechiel für den einzelnen stets nur den Tod, als Lohn die Erhaltung des Lebens. Welchen Inhalt das „Leben“ hat, wird nicht angedeutet, es ist lediglich Gegensatz zu dem Gericht des Todes. Eine nähere Erklärung bedarf die Verheißung des Lebens dann nicht, wenn sie gleichbedeutend ist mit Teilnahme an der messianischen Zukunft des Volkes. Allein die messianische Hoffnung und die Vergeltungstheorie von c. 18 gehören für Ezechiel gänzlich verschiedenen religiösen Gedankenkreisen an. Nationale Hoffnung und individuelles religiöses Postulat sind auseinandergetreten. Mit dem messianischen Reiche hat das „am Leben bleiben“ des Frommen, wie es Ez. 18 verheißen wird, nichts zu tun. Weiter bedurfte die Verheißung des Lebens keiner näheren Erläuterung, wenn, wie es etwa bei Jeremia, s. o., bei Ebed-Melech Jer. 39,16–18 und in ähnlichen Fällen stand, die Errettung aus dem allgemeinen Verderben allein schon eine Erweisung besonderer göttlicher Gnade war, wenn dadurch be-

zeugt wurde, daß der Errettete ein unschuldig Verfolgter war, wenn er durch sein am Leben bleiben öffentlich ins Recht gesetzt wurde und über seine Gegner triumphierte. Aber auch in diesem Falle ist ein nahes zusammenfassendes Strafgericht vorausgesetzt. Wo dieses aber, wie es Ez. 18 geschieht, ganz zurücktritt, ist die Verheißung des Lebens nur dann wirklich inhaltsreich, wenn das „Leben“ in einem besonderen prägnanten Sinn, Leben höherer Art, Leben, das wirklich Leben ist, gefaßt werden darf. An unserer Stelle wird dies jedoch mit keinem Worte angedeutet.[1]) Somit mußte Ezechiels Zusage bald in allgemeinerem Sinne von dem äußeren Ergehen überhaupt verstanden werden. Ein rascher, früher Tod, besonders schweres Unglück erwies (wie bisher und nun erst recht) den Menschen als Frevler; langes, glückliches Leben erwies (mehr als bisher) den Menschen als Frommen. Damit wird dem äußeren Ergehen des Einzelnen ein übermäßig hoher Wert in religiöser Hinsicht beigemessen. Die ganze religiöse Selbstbeurteilung wie das gegenseitige Urteil der Menschen über einander sollte einfach nach dem äußeren Geschick erfolgen können! Die Erfahrung mußte immerfort gegen diese Theorie protestieren. Kein aufrichtig religiöser Charakter kann sich damit zufrieden geben, daß günstiges äußeres Ergehen ein genügendes Zeichen des rechten Verhältnisses zu Gott sei. Wirkliche Frömmigkeit wird, wie schon Jeremias Beispiel zeigte, in den Stunden der Verfolgung und des Unglücks mit besonderer Stärke sich der tröstenden Nähe Gottes bewußt. Daß das Geschick des Gottlosen durchaus nicht immer dem Postulat Ezechiels entspricht, konnte keinem, der einigen Sinn

[1]) Es heißt wohl des öfteren von den Geboten Jahwes, daß der Mensch durch sie lebe, Ez. 20,$_{11.13.21}$ [Gegenteil 20,$_{25}$]; Lev. 18,$_{5}$; man darf das wegen Ez. 20,$_{25}$ nicht einfach mit Deut. 4,$_{40}$; 5,$_{16}$; 30,$_{16}$ ff. gleichsetzen. Das Halten der Gebote Jahwes ist nicht bloß ein Tun, welches Jahwe durch langes Leben als Gegengabe belohnt, sondern in solchem Tun ist das Leben selbst beschlossen, notwendig gegeben; wie umgekehrt in andern Satzungen eo ipso Verderben beschlossen ist. Aber das Leben bleibt eben doch diesseitiges irdisches Leben. Auch von einem Leben im höheren Sinne, im Gegensatz zu irdischem Scheinleben (nach Art der ζωή bei Johannes), ist keine Rede.

für das Wirkliche besaß, fremd bleiben. Das eigentliche Gebiet, wo der Mensch sich seiner Sünde und der göttlichen Gnade bewußt wird, ist das innerliche; durch Ezechiels Theorie wurde das äußere Erleben für lange Zeit in den Mittelpunkt gerückt, richtiger gesagt: darin festgehalten. Was früher für das unmittelbare Empfinden in ungeschiedener Einheit beisammen lag, äußerer Segen und göttliche Gnade, wird jetzt in reflektierter, absichtlicher Weise durch eine strenge Theorie gewaltsam zusammengehalten. War bisher zumal der plötzliche Tod als ein Gottesgericht aufgefaßt worden, so wird jetzt für jeden Sünder dieses Gottesgericht in jedem einzelnen Fall postuliert.

c) Nach Ezechiels Lehre ändert die Bekehrung mit einem Schlage alles; es kommt nur auf den Zustand an, in dem sich der Mensch im letzten Augenblick befindet. Dabei erscheint die Bekehrung freilich als sittliche Umkehr, zugleich aber als ein Akt, der in einem Moment geschehend keinen selbständigen religiösen Inhalt mehr besitzt. Für eine feinere Beobachtung des Kampfes zwischen dem angeborenen Wollen und der höheren Forderung, vgl. wiederum Jeremia, z. B. 15, 15 ff., für die Tatsache des allmählichen inneren Wachstums ist kein Platz in dieser Theorie, ebensowenig für die wichtige religiöse Erkenntnis, daß rechte Bekehrung sich in der Bereitwilligkeit, die Strafe für die begangene Sünde zu tragen, erweist, ja daß diese Bereitwilligkeit geradezu zum Wunsch werden kann. Für Ezechiel und das von ihm abhängige Judentum ist die Bekehrung nur Mittel, der Strafe zu entgehen; und wo Strafe eintritt, ist die Sünde nicht vergeben. Ja man kann sagen, daß Ezechiels Theorie die selbständige Wertung der Vergebung der Sünde als eines Heilsgutes überhaupt ausschließt. Für göttliche vergebende Gnade ist kein Raum; sie hat gar keine Bedeutung für die religiöse Stellung des einzelnen zu Gott. Denn Gott verfährt nur nach dem strengen Recht: wer sündigt, stirbt; wer das Rechte tut, rettet seine Seele. Wo soll hier die göttliche vergebende Gnade einsetzen? Der Heilsstand des Judentums ist nicht der Stand der beständigen Vergebung, sondern der

Gesetzesgerechtigkeit, wenigstens wird das immer mehr die Regel. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß gerade Ezechiel besonders oft betont, daß Gott die Bekehrung des Sünders selbst wolle, daß er kein Gefallen habe am Tode des Sünders u. s. w., vgl. Ez. 18, 23. 32; 33, 11.

d) Es ist klar, daß diese Theorie Ezechiels über sich hinausweist. Nicht bloß die tägliche Erfahrung widerlegte sie. Väter und Kinder hängen in der Tat enger zusammen, als diese mechanische Anwendung des Vergeltungsglaubens zugeben will. Alt-Israel sah die Wirklichkeit richtiger, wenn es glaubte, daß sich die Schuld der Väter an den Kindern räche bis ins dritte und vierte Glied. Das Geschick des Frommen und Gottlosen im diesseitigen Leben richtet sich nicht nach dem Gesetz, das Ezechiel c. 18 aufgestellt wird. Die Menschheit und ihre Gruppen gehören als soziale Gesamterscheinungen zusammen und sind nicht bloß Aggregate von Individuen; fromm und gottlos sind nicht so einfache klare Gegensätze, daß sie mit etlichen Vorschriften reinlich geschieden werden könnten. Vor allem strebt das wahre religiöse Bedürfnis über die Unterschiede des äußeren Ergehens hinaus, mit äußerlichen Maßstäben ist ihm auf die Dauer nicht gedient, ebensowenig auch mit bloß diesseitigen Zusagen und Hoffnungen. Die Bedeutung der Vergebung der Sünde, die Gewißheit der göttlichen Gnade war schon vor Ezechiel in Juda viel tiefer erlebt und empfunden worden, als es im Rahmen einer schematischen Vergeltungstheorie möglich war.

Freilich ist in Rechnung zu ziehen, daß auch für Ezechiel, so einflußreich sein Individualismus auch werden sollte, doch die nationale Religion im Vordergrund steht. Auch hier finden wir neben der Wiederholung des bereits Vorhandenen eine Fülle fruchtbarer religiöser Anregungen.

3. Daß Ezechiel nichts weniger beabsichtigt, als an die Stelle der bisherigen nationalen Religion eine individualistische zu setzen, zeigt sich besonders deutlich in seiner Zukunftshoffnung. Zumal in Zusammenhängen, welche frühere ähnliche Weissagungen älterer Propheten aufnehmen, tritt dies zutage. Mit Nachdruck wird betont, daß das Heil der messia-

nischen Zeit ganz Israel zuteil werde; daß dies Israel nur ein Rest des alten sein werde, tritt ganz zurück. Die Idee der Scheidung zwischen Frommen und Gottlosen beherrscht Ezechiels Ausführungen nicht, wenn er die messianische Zukunft seines Volkes beschreiben will, vgl. die kurze Bemerkung 34,17 neben 16,53 ff. und c. 36—48. Das neue Israel besteht nicht aus solchen Frommen, welche um ihrer Frömmigkeit willen an und für sich schon der Güter der messianischen Zeit sich würdig erwiesen haben, vielmehr ist dies Israel ein Volk, welches Jahwe erst reinigen muß von seiner Sünde, welches Ekel an sich selbst empfinden wird, so oft es sich seiner früheren Taten erinnert, 36,31 f.; 16,61.63; 20,43. Kurz es ist das Volk im ganzen, welchem die innere sittliche Erneuerung und der äußere irdische Segen der Heilszeit in Aussicht gestellt wird. Nachdem Jerusalem zerstört war, lag es zu nahe, anzunehmen, daß das Gericht nunmehr vollzogen sei. Da damit keineswegs alle Gottlosen ausgerottet waren, so blieb zwar wohl noch Raum für die in cap. 18 entwickelte Vergeltungslehre, allein dieselbe war eher im Sinne einer Drohung als einer Heilszusage zu verstehen und bot keinen Trost für die nationale Katastrophe. Daher ist es begreiflich, wenn sich in diesem Augenblick für Ezechiel, so hart er über sein Volk urteilt, die Lage der Rechtsverhältnisse verschiebt. Hat Israel gelitten, so dürfen die Heiden erst recht nicht leer ausgehen. Ihnen gegenüber ist Israel nach Ezechiels Anschauung zwar noch nicht unbedingt im Recht, aber jedenfalls sind sie im Unrecht gegen Israel. Schon damit, daß sie seinen Vorrang vor den andern Völkern bestreiten, ist dies der Fall (25,8). So schwer Israels Sünde ist: was die Völker an ihm verübt haben, ist noch viel größerer Frevel. Darum wird jetzt das Gericht über die fremden Völker ein integrierender Bestandteil der Zukunftshoffnung des Judentums. Die Weissagung gegen Edom (c. 35) steht mitten unter den Beschreibungen der messianischen Zukunft, c. 34 und 36. Das Gericht über die fremden Völker ist nicht mehr Erweis der überall gleichmäßig sich äußernden Gerechtigkeit Gottes in der Geschichte, Gott muß vielmehr um seines Namens, d. h. seiner Ehre willen, um

seiner Heiligkeit, d. h. überweltlichen Erhabenheit willen öffentlich bezeugen, daß er nur Israel erwählt habe. Dem alten Israel war das Herumschauen auf die umliegenden Völker und ihre Achtung fremd, jetzt wird immer mehr Wert darauf gelegt. Alles tut Jahwe vor den Völkern, er straft vor ihnen und errettet vor ihnen, Ez. 5, 8; 20, 41. Die Schmach vor den Nationen ist das allerschlimmste und bitterste. In der messianischen Zeit aber wird der Hohn der Völker aufhören, 34, 29; 36, 15 f. Damit alle Welt deutlich sieht, wie es in Wahrheit um Israel stehe, muß Gog vom Lande Magog seine ungezählten Scharen gegen Jerusalem heranführen, damit sich das Gericht über Sanherib an ihnen im vergrößerten Maßstab wiederhole; c. 38 und 39. Es ist begreiflich, daß sich das Gericht über die fremden Nationen allmählich immer mehr in den Vordergrund schob, bis „Gericht" so viel wurde wie „Rechtfertigung Israels vor der Welt", bis der Tag Jahwes abermals wie zu Amos' Zeit aus einem Tag des Gerichts über Israel zu einem Tag der wunderbaren Hilfe Gottes über sein Volk geworden war. Es ist die unerfreulichste Seite des Judentums, die uns hier entgegentritt.

4. Wie alle Propheten, so verkündigt Ezechiel für die messianische Zeit nicht nur den Reichtum äußerer Segnungen und Güter, sondern auch eine innere Umgestaltung des Volks. In ersterer Hinsicht schließt er sich an die üblichen Zukunftsschilderungen an, aus der eigentümlichen geschichtlichen Situation, in der er sich befindet, erklärt sich die besondere Weissagung, Ez. 37, 1–14 inhaltlich mit Jer. 31, 27; 32, 43; 33, 10 ff. etc. zusammenzustellen, vgl. Jes. 54, 1 ff. Nach dem vorliegenden Text von Ez. 37 ist ja allerdings von einer Auferstehung von einzelnen und zwar aus Gräbern, cf. v. 12 ff. die Rede. Dennoch aber ist an dieser Stelle mit keiner Silbe der Glaube an eine individuelle Auferstehung ausgesprochen. Die toten Gebeine beleben sich zu lebendigen Menschen; aber nur damit ein Volk daraus werde. Das Leben, zu dem sie auferstehen, ist durchaus diesseitig gemeint. Die Nation soll wieder erstehen: es fehlt jegliche Andeutung einer Vergeltung, oder eines Fortlebens in der Gemeinschaft mit Gott u. s. w.,

kurz von dem späteren jüdischen Auferstehungsglauben wird hier auch entfernt nicht gesprochen. Ebenso nachdrücklich wie die andern Propheten betont Ezechiel die innere Umgestaltung des Volks. Obwohl es nach einzelnen Stellen scheint, als stehe es im Belieben der einzelnen, diese sittliche Umgestaltung selbst an sich vollziehen: machet euch ein neues Herz! 18, 31 etc., so ist doch keiner der Propheten so davon durchdrungen, daß nur durch eine ganz wunderbare Einwirkung Gottes das Volk wirklich umgestaltet werden kann wie Ezechiel. Jahwe selbst reinigt das Volk mit reinem Wasser, 36, 25. 29; 37, 23 gibt ihm ein neues Herz, fleischern, nicht steinern 36, 26; (auch 11, 18 ist hier zu nennen, da an dieser Stelle wohl אחר nicht אחד zu lesen ist). Er gibt ihm einen neuen Geist, seinen Geist, 36, 27; 39, 29, der hier ohne Zweifel als Träger sittlicher Wirkungen erscheint. Die Folge ist dann der Wandel in Gottes Geboten 37, 24, der Götzendienst verschwindet, 20, 39; 37, 23 und öfter, ein ewiger Bund besteht zwischen Jahwe und Israel, das nun nach seiner Heimkehr, 36, 8 und Einigung 37, 16 ff. ungestört in seinem Lande wohnt, 34, 25; 37, 25 etc.; mit reichster Fruchtbarkeit wird sein Land gesegnet, c. 34, 26 ff.; 36, 29 etc. Das Volk wird von dem rechten Hirten David geweidet 34, 23 ff.; 37, 24 f., alle Welt erkennt, daß Israel Jahwes Volk ist und daß Jahwe seine Ehre durchzusetzen weiß. Das ist dann die vollkommene Gnadenzeit Israels, dem Jahwe alle seine Sünden vergeben hat 16, 63.

Aber neben diesen idealen Zukunftsschilderungen stehen sehr bestimmte konkrete Reformpläne, Vorschriften, die unmittelbar zur Verwirklichung bestimmt sind, c. 40—48. Wie bei den Gerichtsdrohungen, so gehen somit auch hier zwei Gedankenreihen nebeneinander her, welche unmöglich in vollkommene Übereinstimmung gebracht werden können. Die kultischen und zeremoniellen Vorschriften Ezechiels waren wenigstens zum großen Teil leicht zu erfüllen. Durch ihre pünktliche Befolgung sollte das neue Israel als ein „heiliges“ Volk sich konstituieren. Zur Durchführung des von Ezechiel entworfenen Programms waren allerdings wunderbare Änderungen der Natur des Landes notwendig, vgl. c. 47 f. Allein dennoch

ist dasselbe durchaus für die nächste Zukunft berechnet, und hat nur einen Sinn, wenn an seine Durchführbarkeit wirklich geglaubt wurde. In der Tat hat die jüdische Gemeinde mit der Durchführung des Gesetzes den Versuch gemacht, ein heiliges Volk im Sinne Ezechiels, (wenn auch nicht gerade immer in Anlehnung an seine Gebote), darzustellen. So blieb neben einander einesteils die Erwartung einer wunderbaren von Gott bewirkten Gnadenzeit, anderenteils das Bestreben, durch praktische Reformen und vor allem durch die Durchführung kultischer und ceremonieller Vorschriften einen der Idee entsprechenden Zustand des Ganzen selbst zu schaffen. Ezechiel nimmt an, daß beides gleichzeitig sich vollziehen werde, allein es ergab sich in der Folge von selbst, daß das zweite als Vorbedingung des ersteren aufgefaßt wurde. Damit aber tritt die Bedeutung der inneren, durch Gottes Geist gewirkten Umgestaltung zurück gegenüber dem Streben nach gesetzlicher Korrektheit. Die notwendige Folge ist eine Auffassung von Sünde und Gnade, welche beide Begriffe veräußerlicht; die gesetzliche Auffassung der Sünde macht schließlich die Gnade für das Individuum illusorisch und schiebt alles, was irgend dazu gehört, in eine (ferner oder näher gedachte) Zukunft; sie führt zu einem unklaren Schwanken zwischen dem Streben nach Gerechtigkeit und der Hoffnung auf die Gnade Gottes. Diesen unsicheren Zustand, der ernsten Naturen ein Anstoß zur Verzweiflung, oberflächlichen eine Versuchung zu Heuchelei und religiöser Gleichgültigkeit werden mußte, hat das Judentum aus sich nicht zu überwinden vermocht. Doch ist auch hier, wie bei dem Deuteronomium, Ezechiel nicht verantwortlich zu machen für die Entwicklung, die aus dem von ihm gegebenen Anstoß erwachsen ist.

5. Daß es neben Ezechiel nicht an Persönlichkeiten fehlte, die ähnliche Überzeugungen, wie die von ihm vertretenen im Kreise der Exulanten zu verbreiten suchten, zeigt die Literatur der exilischen Zeit, vor allem aber die Bearbeitung der älteren Geschichtswerke. Freilich ging diese Bearbeitung noch lange nach dem Exil in ähnlicher Weise und mit den nämlichen Grundanschauungen fort, so daß sich nicht im ein-

zelnen zwischen Erzeugnissen der exilischen und nachexilischen Periode unterscheiden läßt. Allein die entscheidende Grundstimmung, welche die Bearbeitung der älteren geschichtlichen, gesetzlichen und prophetischen Literatur beherrscht, ist ein Erzeugnis des Exils. Der Zweck dieser Bearbeitungen war Erbauung. Die Lehre, die die Propheten zuvor aus der Geschichte gezogen, sollte dem Volksgenossen wirklich anschaulich aus der Geschichte selbst nachgewiesen werden. Und es ergab sich dabei von selbst, daß die Kategorien Sünde, Strafe, Buße, Gnade, dabei die beherrschenden wurden. So zeigte man jetzt in der Geschichte schon der ersten Zeit nach der Eroberung Kanaans den Wechsel dieser 4 Dinge auf: schon zur Richterzeit erlebte Israel das, was Juda nun abermals in seinen ersten beiden Stadien (Sünde und Strafe) erlebt hat; ganz gewiß muß dann auch jetzt, wenn Juda Buße tut, die von den Propheten verheißene Gnade Gottes wiederkehren. Die mechanisch schematische Auffassung, welche einen an sich wertvollen Pragmatismus der Beurteilung immer wieder sichtbar erkennen will und ihn in einförmigem Wechsel sich wiederholen läßt, kommt natürlich mit der geschichtlichen Wirklichkeit mit ihrer großen Mannigfaltigkeit in Widerspruch. Aber ein richtiger Kern liegt dem Ganzen doch zu grunde, — die Richterzeit war eine Periode des Niedergangs auch in religiöser Hinsicht, und nur, wenn Israel sich wieder Jahwes erinnerte und in seinem Namen kämpfte, ward ihm geholfen —, und eindringlich zu wirken, nicht historisch zu belehren, war die Absicht dieser Geschichtsbetrachtung. Und diese Absicht wurde auch erreicht. Gottes überreiche Gnade, der ewige Undank, Untreue und Widersetzlichkeit des Volkes ließ sich nicht eindringlicher predigen, als die alttestamentliche Geschichtserzählung es tut. Einzigartig ist die Energie, mit der hier das Volk seine ganze Vergangenheit verurteilt: nicht äußere Verhältnisse, nicht politisches Ungeschick oder Mißgeschick, es ist ausschließlich die Sünde, die den Untergang herbeigeführt hat, ausschließlich die Bekehrung ist es, die die göttliche Gnade wieder bringen kann.

In ähnlichem Geiste wurde auch die vorhandene gesetz-

liche Literatur bearbeitet. Das Gesetzbuch Josias wurde paränetisch erweitert, nicht minder andere Gesetzessammlungen mit Ermahnungs- und Warnungsreden versehen. Überall werden dabei die nämlichen Grundgedanken wiederholt: Gott ist mit seiner Gnade dem Volke überreich entgegengekommen, um so schwerer ist die Schuld seines Abfalls und seiner Undankbarkeit: vgl. Deut. 1, 29 ff.; 2, 7 f.; 3, 3 ff.; 4, 7; (c. 10 u. 11 ps.), die Mahnreden Lev. c. 26; Deut. c. 28 ff. und das wohl etwas ältere Lied Deut. 32. Aber gerade im Glück ist Israel hochmütig und gottvergessen geworden Deut. 6, 10 ff.; 8, 11. 14; 32, 15 ff.; etc. Das Vergessen Gottes ist dabei ziemlich identisch mit Götzendiensttreiben gedacht, vgl. Deut. 8, 19. Denn dieser ist die eigentliche Hauptsünde, die Sünde Israels schlechthin gewesen, vgl. Deut. 11, 16. 28; 28, 14; 29, 18–28; 30, 17; 31, 16 ff. etc. Ganz mit Unrecht schreibt Israel seiner Gerechtigkeit das Verdienst der Eroberung Kanaans zu, während doch nur die Bosheit der Kanaaniter und der den Vätern geleistete Schwur Gottes dies veranlaßt hat, 9, 4 ff. etc. Immer wieder wird eingeschärft, daß die Zerstreuung unter die Völker die Strafe der Sünde sein werde, Deut. 4, 27; 28, 36. 64; Lev. 26, 33 etc. Ebenso nachdrücklich aber wird für den Fall der Bekehrung die gnädige Wiederannahme in bestimmte Aussicht gestellt, 30, 1 ff.; Lev. 26, 40 ff. Wir haben hier lauter Gedanken der Propheten, in der Form, wie sie die Juden, durch das Gericht der Deportation empfänglich gemacht, aufgenommen und verstanden haben, es ist ein Echo der prophetischen Predigt, das uns hier entgegenklingt. Wir sehen dabei aber auch, wie die tieferen religiösen Gedanken eines Hosea, Jesaia und Jeremia zwar nicht ohne Widerhall bleiben, wie aber neben ihnen die gesetzliche Veräußerlichung und Schematisierung allmählich Platz greift. Ersteres ist zu erkennen in den eindringlichen Ermahnungen, Gott über alle Dinge zu lieben, Deut. 6, 5; 10, 12; 11, 1. 13. 22; 13, 4; 30, 6. 16. 20, und ihm von ganzem Herzen anzuhangen, Deut. 4, 4; 10, 20; 11, 22; 13, 5; 30, 20, ihn zu fürchten, 10, 12. 20; 13, 5 und oft, ihn von ganzem Herzen zu suchen 4, 29 etc., alles Vorschriften, die dahin zielen, das Verhältnis zwischen Jahwe und dem

Volk möglichst eng zu gestalten. So gewiß diese Mahnungen, wenn sie an ein Volk gerichtet sind, zunächst nur in äußerlichen Handlungen erfüllbar erscheinen, so sicher führen sie doch über dieselben hinaus, und bringen dem einzelnen ein individuelles religiöses Ziel nahe, so hoch als es überhaupt gestellt werden kann [1]). Dies haben gewiß auch nach dem Propheten Jeremia noch viele Juden innerlich empfunden. Nicht minder wird der hohe sittliche Standpunkt in der Beurteilung der sozialen Pflichten auch von den Sammlern und Bearbeitern der sonstigen Gesetze gewahrt. Die ethischen Vorschriften treten in engste Beziehung zu der religösen Grundforderung. Weil Israel Jahwe angehört, d. h. heilig ist, muß es sich auch in sittlicher Beziehung entsprechend darstellen. Ohne Zweifel erscheint in Lev. 19 ff. die Verletzung sittlicher Gebote, z. B. der Elternliebe, der Liebe gegen den Volksgenossen, der Keuschheit u. s. w. (Lev. 19, 3. 9. 11–18. 29. 32. 34–36), als Frevel wider die Heiligkeit Gottes;

[1]) Die Forderung, Gott zu lieben, kann naturgemäß in sehr verschiedenem Sinne gestellt werden. Wie weit sie an das Gemüt sich richtet, ist nicht aus den Worten selbst, sondern nur aus dem ganzen Charakter einer religiösen Überzeugung zu erkennen. Bei der Eigenart israelitischer Religionsanschauung ist es begreiflich, daß das Lieben Gottes sich vor allem praktisch zu zeigen hat, im Befolgen seines Gebots: im Deuteronomium handelt es sich zuvörderst darum, daß Israel mit keinerlei andern Göttern sich einlasse. Da die Liebe Israels zu Jahwe aber nicht die eines Gleichgestellten zu Seinesgleichen, sondern die eines Dieners zu seinem Herrn ist, so verbindet sich die Mahnung, Gott zu fürchten, von selbst damit. Ein Widerspruch zwischen beiden Mahnungen wird gar nicht empfunden. Das wäre auch dann nicht der Fall, wenn das Bild des zwischen Jahwe und Israel bestehenden Ehebundes im Deuteronomium weniger zurückträte, als es in Wirklichkeit der Fall ist. Der Mann ist „Herr“, d. h. Eigentümer, Besitzer seiner Frau. Daß die Liebe zu Gott niemals den Abstand, der Gott und Menschen trennt, vergessen darf, daß kein mystisches Genießen der Liebe Gottes berechtigt ist, wenn die praktische Bewährung im sittlichen Gehorsam fehlt, sind religiöse Forderungen, welche zu den wertvollsten des A. Test. gehören, und welche unumstößlich in Geltung bleiben. Wer Matth. 22, 37 u. Par. gegen das altt. Gebot gesprochen sein läßt, wie Chamberlain, Grundlagen des XIX. Jahrhunderts I 228 Anm., mißversteht solche Worte; vgl. übrigens Matth. 10, 28. Zum ganzen siehe Winter, ZAW. 1889, 211 ff.; Smend[2], 213 Anm. 1.

vgl. Lev. 19, 2. Wenn schon der Dekalog, wie überhaupt jedes israelitische Gesetzbuch die sittliche Forderung in engsten Zusammenhang mit der religiösen bringt, so das sogenannte Heiligkeitsgesetz erst recht. Daß die Verletzung der Pflichten gegen den Nächsten, ja auch derer gegen die eigene Person „Sünde", im eigentlichsten Sinne des Wortes religiöses Vergehen ist, kann nicht schärfer betont werden, als es dort geschieht.

Allein es fehlte viel daran, daß die prophetische Auffassung der Sünde wirklich in das Allgemeinbewußtsein der Exulantengemeinde übergegangen wäre. Neben der prophetischen Strömung wirkte eine priesterlich-gesetzliche, welche nicht wenige Elemente primitiver und volkstümlicher Anschauung sich amalgamierte. War die Sünde des Volkes zum großen Teil auf dem Gebiete des Kultus erwachsen, hatte aus diesem Grunde schon Josias Reform hier vor allem eingegriffen, so wird nun vollends das Gebiet kultischen Lebens in seinem ganzen Umfang in die Sphäre göttlichen Gebots und Verbots erhoben. Damit aber wurde auch das Vergehen gegen die kultische Regel, das Versäumen der kultischen Pflicht u. s. w. in ganz anderem Sinne „Sünde" als es bisher gewesen war. Ohne Zweifel haben neben Ezechiel viele priesterliche Schriftsteller gewirkt, derartige Arbeit hatte schon vor dem Exil begonnen. Der Verstoß gegen die kultische Vorschrift hatte zu allen Zeiten als Vergehen gegen Jahwe gegolten, nur der offenbare Frevler konnte es wagen, sich über solche Dinge wegzusetzen, vgl. I. Sam. 2, 12–17; nun aber unter dem vernichtenden Eindruck der Strafe wächst die Bedeutung des Kultus im allgemeinen Bewußtsein immer mehr. Die Frage, ob er korrekt gehandhabt wird oder nicht, wurde zur Lebensfrage für das Ganze, jede Verfehlung rächte sich, wie man es nun ja erleben mußte, am ganzen Volk. Und ganz ebenso verhält es sich mit der ceremoniellen Sitte. Israel war zu grunde gegangen, weil es sich mit den Kanaanitern vermischt hatte, strenge Scheidung auch in äußerlichen Dingen wird nun das Losungswort. Nicht bloß jene vielen sittlichen Greuel, welche Israel von den Kanaanitern angenommen hatte,

mußten abgetan werden, auch in der religiösen Sitte äußerlicher Art in den Observanzen und ceremoniellen Gebräuchen sollte man den Unterschied merken. Im Exil bildete sich die schroffe Scheidung zwischen Juden und Heiden in dieser Hinsicht allmählich aus, der Anfang einer freilich durch Jahrhunderte sich fortsetzenden Entwicklung. Aus wie mannigfachen Bestandteilen die religiöse Observanz des Judentums erwachsen ist, ist hier nicht zu untersuchen; sie kommt für uns nur insofern in betracht, als sie jetzt, seit dem Exil in steigendem Maße, das religiöse Leben des Volkes zu bestimmen beginnt. Auch hier wird, was bisher großenteils als Stück der guten Sitte gegolten, einer Sitte, die freilich mit absolutem Zwang zu wirken pflegte, immer mehr zum absoluten göttlichen Gebot. Eine Menge von Dingen, die zum sittlichen Leben keinerlei Beziehung haben, treten damit für den einzelnen in das Gebiet der sittlich-religiösen Selbstbeurteilung ein; alles Handeln nahezu wird entweder Sünde oder Gerechtigkeit, und einzelne Handlungen sind es vor allem, die fast ausschließlich in dieser Weise beurteilt werden. So sehen wir, wie auch in der Auffassung der Sünde neben der höheren prophetischen die niedrigere gesetzliche Anschauung aus den Erlebnissen der Nation und unter dem Einfluß von Persönlichkeiten, die uns nur nicht bekannt sind, sich ausbilden. Der Kampf zunächst beider gegen das Nachwirken der volkstümlichen Richtung der Vergangenheit, dann beider gegeneinander füllt die Geschichte der Folgezeit aus.

Die Energie, mit welcher die deportierte Judenschaft den praktischen Aufgaben der Gegenwart und nächsten Zukunft sich zuwandte, zeigt, ebenso wie die vollständige Verwerfung der bisherigen Geschichte, daß nicht nur die prophetischen Gerichtsdrohungen wirklich hafteten, sondern zugleich auch, daß auch die Weissagungen von einer neuen Zukunft des Volkes eingeschlagen hatten. Unter dem Eindruck des Vernichtungsgerichts überwog freilich zunächst die Entmutigung und Verzagtheit, aber ohne die Hoffnung, daß sich auch Jahwes Gnade seinem Volke wieder zuwenden werde, würden die Juden das Exil nicht überstanden, und nicht so aufgefaßt

haben, wie es tatsächlich der Fall war. Als nun nach langem Warten die Welt abermals in Erschütterung geriet und das Reich Nebukadnezars seinem Ende entgegenging, wurde dem jüdischen Volke noch einmal eine prophetische Persönlichkeit geschenkt, welche in der gewaltigsten und tiefsten Weise von Jahwes Gnade zu reden und den Glauben des Volkes zu heben wußte. Es ist der Verfasser von Jes. 40 ff.

XIV. Kapitel.

Der Ausgang des Prophetismus.

1. Die Benützung des großen Trostbuches Jes. 40—66 resp. 40—55 und 56—66, ist erschwert durch die noch sehr wenig sicher entschiedenen literarkritischen Fragen, mehr noch durch die Individualität des, resp. der Verfasser desselben, deren Ausdrucksweise mehr poetisch als prophetisch genannt werden muß. Wir haben es namentlich in den beiden ersten Dritteln des Werkes mit einer Individualität zu tun, die im geraden Gegensatz zu der nüchternen Ausdrucksweise Ezechiels, von ihrem poetischen Schwung so fortgerissen wird, daß es mitunter unmöglich ist, aus der poetischen Form mit ihrer notwendigen Steigerung den eigentlichen Gedanken auszuschälen. Fortwährend geht es zwischen eigentlicher und bildlicher, sinnlicher und geistiger Darstellungsweise hin und her, ohne daß der Übergang aus der einen in die andere Form sicher festzulegen wäre.

Für den Glauben der jüdischen Gemeinde im allgemeinen ist Jes. 40—66 von der größten Bedeutung, für die Auffassung von Sünde und Gnade läßt sich dies nur teilweise sagen. Wenigstens für die Auffassung der Sünde und der Vergebung der Sünden im engeren Sinne gilt dies. Freilich setzen wir voraus, daß die sog. Ebed-Jahwestücke, Jes. 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12, eine Sonderstellung einnehmen. Wir halten dieselben für älter als ihre Umgebung, nicht für nachträgliche Zusätze; Deuterojesaia hat dieselben in sein Buch aufgenommen und teilweise als „Themata“ für die daran an-

zuknüpfenden Reden benutzt[1]). Sie erfordern also eine gesonderte Betrachtung.

Sieht man von diesen Stücken und den zu ihrer Einfügung unmittelbar bestimmten Abschnitten (vgl. 42, 5–7; 50, 10–11) ab, so fällt im Gegensatz zu den älteren Propheten auf, daß Deuterojesaia, zumal im ersten Teil seines Werks c. 40—48, ganz anders von der Sünde Israels und Judas spricht als diese. Er leugnet dieselbe nicht, aber im wesentlichen gehört sie der Vergangenheit an, augenblicklich ist noch Strafzeit, diese aber ist schon über das billige Maß ausgedehnt, Jerusalem hat doppeltes empfangen für seine Sünde Jes. 40, 2. Dem Propheten Ezechiel wäre eine derartige Äußerung als Lästerung Gottes erschienen, in der poetischen Ausdrucksweise Deuterojesaias befremdet sie nicht im geringsten. Gefährlich aber wurden solche Worte, wenn sie, wozu das Judentum große Neigung besaß, wieder in nüchtern-eigentlichem Sinne verstanden wurden. Dieses aus dem Anfang des Buches entnommene Beispiel zeigt zugleich, wie ähnlich gesteigerte Ausdrücke bei Deuterojesaia zu verstehen sind. Kann Deuterojesaia doch sogar geradezu behaupten, daß sich Israel nicht mit Opfern um Jahwe gemüht habe 43, 23, vgl. dazu unter den vielen ausdrücklichen Aussagen der älteren Propheten nur Jes. 1, 11–15; Mi. 6, 6–8; etc. Es ist nach dem Zusammenhang unmöglich, diese Aussage auf die Zeit des Exils zu beziehen[2]), denn die Klage: du hast mir Arbeit gemacht mit deinen Sünden und Mühe bereitet mit deinen Verschuldungen, 43, 24b, vgl. v. 22, bezieht sich doch ohne Frage auf die ganze bisherige Geschichte, die Aufforderung zum Rechtsstreit 43, 26 und der Vorwurf: „dein erster Ahne hat gesündigt, deine Berater sind treulos gegen mich gewesen" 43, 27, deuten darauf hin, daß von der Vergangenheit die Rede ist. Deuterojesaia erkennt hier den gesamten Opferdienst Israels überhaupt nicht an, er ist für ihn nicht vorhanden. So sagt der prophetische Dichter ausdrücklich, daß Israel ein blinder und tauber Knecht Jahwes gewesen sei und noch also

[1]) Vgl. Wellhausen, Israel. und jüd. Geschichte[4] 159 Anm. 1.
[2]) Duhm z. St.

sich zeige 42, 19 f. Seine Schuld wird erschwert durch die vergeblichen Bemühungen Jahwes, sein Volk zu bessern, 42 25b, durch alles Herrliche, was Jahwe an ihm getan hat, um es auf dem rechten Wege zu leiten, 42, 21. 24. Israel ist ganz treulos und abtrünnig gewesen 48, 8. Um seiner Schuld willen ist es verkauft; seine Sünden scheiden es von Jahwe, so daß er ihm den Scheidebrief geben mußte, er rief und niemand antwortete, 50, 1 f. Allein alle diese Dinge liegen zurück, die Strafe ist bereits eingetreten, und namentlich in den ersten hoffnungsfreudigen Reden des Propheten wird angenommen, daß dieselbe nun lange genug gedauert habe. Es bedarf nur noch geringer Zeit, so wird ganz Israel (wie der Prophet schon jetzt es tut) sich schuldig bekennen, 42, 24 und der Zorn Jahwes vorübergehen, 47, 6; 54, 6 ff. Deuterojesaia nimmt an, daß die Strafe des Exils nicht ohne Einfluß auf den religiösen Stand der Deportierten gewesen sei; war dies auch nicht in dem Grade der Fall, wie Deuterojesaia hoffte, so war in gewissem Sinne diese Annahme ohne Zweifel berechtigt —, andernfalls wäre keine jüdische Gemeinde entstanden. Für die Gegenwart sind es nur wenige Dinge, in welchen noch Gefahr ist für den religiösen und sittlichen Stand der Exulanten. Dazu gehört z. B. der Bilderdienst, gegen den Deuterojesaia besonders häufig sich wendet; vgl. Jes. 40, 19. 20; 41, 6. 7; 42, 17; 44, 9—20; 45, 16. 20; 46, 1. 2. 6. 7; 48, 5.

Man hat den Eindruck, als ob Deuterojesaia nicht sowohl gegen wirkliche Verehrung babylonischer Bildgottheiten bei den Exulanten zu kämpfen hat, als vielmehr gegen die Gefahr, sich durch dieses Treiben mit Bildern u. s. w. gleichsam imponieren zu lassen. Die Macht der babylonischen Unterdrücker erschien am glanzvollsten bei den großartigen Götterfesten mit ihren Prozessionen: dadurch sollte ein Angehöriger des Volkes Jahwes nicht irre werden an seinem Glauben an Jahwes Macht und Hilfsbereitschaft. Weiter warnt Deuterojesaia davor, wider den Ratschluß Jahwes zu murren, der sich nun einmal gerade den Perserkönig Cyrus ausersehen hat, um Juda zu befreien, cf. 45, 9 ff., endlich und vor allem ist es ihm im allgemeinen darum zu tun, das Volk vor Murren

und Verzagtheit, vor Unglaube in irgend welcher Form zu warnen. Eine Sünde wäre es, wenn Israel glaubte, von Jahwe verlassen oder ungerecht behandelt zu sein, 40,27; cf. 46,12 ff.; 50,1 ff. Mit dieser Wertung des Glaubens ist der zweite Teil des Jesaia in der Tat dem ersten (und Hab. 2,4) innerlich verwandt. Aber durch und durch ist Deuterojesaia davon überzeugt, daß Israel Glauben fassen, und Jahwe sein längst verheißenes Heil wirklich herbeiführen werde, vgl. 40,1; 41, 8–20; 43,1 ff.; 44,1 ff. 23 u. öft.; 51,5 etc.

Diese Hoffnung zu *beschreiben* und zu *motivieren* ist der Zweck des ganzen Buches. Was den ersteren Punkt anlangt, so fällt bei näherer Betrachtung wiederum auf, daß das Neue und Eigentümliche in den Gedanken Deuterojesaias im wesentlichen in der poetischen Ausdrucksform liegt, nicht eigentlich im Inhalt, der dargeboten wird. Das Fesselnde und Hinreißende liegt in der Stimmung, die über das Ganze gebreitet ist, und es erscheint fast wie ein Unrecht am Dichter, diese Stimmung wegzustreifen. Die Gnade Jahwes zeigt sich in der Erlösung (גאל) und Errettung (הושיע) seines Volkes, 41,14; 43,1. 3. 11. 14; 44,6. 22–24; 47,4; 48,17. 20; 49,25 f.; 52,9; 54,5. 8 etc. Dieselbe geschieht durch die Wiederherstellung Judas und Jerusalems. Jahwe kommt zu seinem Volk, 40,9. 10; 52,8, und führt es wie ein Hirt in sein Land zurück, 40,11; 52,12. Das ist die Befreiung der Gefangenen, 42,7; 49,9; mit Vorliebe wird der Zug Israels durch die Wüste beschrieben, die um Israels willen in ein fruchtbares Land verwandelt wird, 40,3 f.; 41,18 ff.; 42,15 ff.; 43,19 ff.; 44,3; 48,21; 49,9 f.; 51,3; 55,12. Alle Zerstreuten werden gesammelt, 43,5; 49,22, so wird Israel gerettet, 45,17, und zwar geschieht dies vor den Augen der Völker, 52,10; cf. 41,11. 15. Zu der Erlösung Israels gehört auch die Vergebung der Schuld, 40,2; 43,25; cf. 44,22; 55,7, ohne daß über ihr Verhältnis zu der äußeren Wiederherstellung etwas gesagt würde, sowie die Ausgießung des göttlichen Geistes, 44,3, deren Wirkung auch die ist, daß das ganze Volk Jahwe angehören will, 44,5. Jetzt noch klein an Zahl wird Juda wieder reich werden an Menschen, 49,18 ff.; 54,1 ff., Jerusalem wird neu aufgebaut, 44,26;

45, 13; 46, 13; 49, 8. 17; 51, 3; 52, 9; 54, 11 etc. Jahwe schließt einen ewigen Friedensbund, 54, 10; 55, 3. Zu allen diesen Ideen finden sich inhaltlich die Parallelen bei andern Propheten, zumal bei dem so gänzlich verschiedenen Ezechiel. So leicht sich alle die Ausdrücke wie erlösen, retten, helfen, stützen, führen und tragen, cf. 41, 10 ff., in tiefem und tiefstem Sinne fassen lassen, die wirkliche Meinung des Propheten ist dieselbe wie überall. Die Wiederherstellung der *Nation*, zugleich *innere Änderung*, vor allem aber *äußere Verherrlichung*, und erstere wird nicht einmal so energisch hervorgehoben als bei vielen andern Propheten, vgl. 43, 25, doch siehe 55, 7. Teils schien dieselbe wirklich eingetreten zu sein, teils wird die Aufforderung zur Umkehr gerade mit der Tatsache, daß Jahwe Israel erlöse, motiviert, cf. 44, 22. Danach erscheint sie als etwas erst Zukünftiges, als eine besondere Wirkung und Folge des Heils, nicht als Bedingung für sein Eintreten.

Der religiöse Individualismus, der bei Jeremia deutlich erkennbar war, tritt in Jes. 40—55 ganz zurück. Individualistisch klingende Aussagen sind in Wahrheit doch nur dazu bestimmt, die Mahnungen oder Zusagen an das Volk im ganzen zu illustrieren, irgend eine selbständige, vom *nationalen Grunde abgelöste Bedeutung* kommt dem persönlichen religiösen Verhältnis der einzelnen zu Jahwe nicht zu. Auch Worte, wie die c. 55, 1 ff. 7 sich findenden Ermahnungen und Zusagen, richten sich an die Gesamtheit des Volkes. Nicht zu übersehen ist, daß Deuterojesaia an nicht wenigen Stellen die Hoffnung ausspricht, daß Israels Wiederherstellung auch den *Heiden zum Heil* gereichen wird. Aber diese Aussagen Deuterojesaias sind in Wirklichkeit von einem eigentlichen religiösen *Universalismus* noch weit entfernt. Sie gehören in Wahrheit vielmehr zu der Weissagung von Israels Verherrlichung (von den Ebed-Jahwestücken sehen wir noch ab). — Alles, was in dieser Hinsicht noch geschieht, geschieht um Israels willen, nicht um der Heiden willen. Cyrus wird von Jahwe heraufgeführt, damit man gen Aufgang wie gen Niedergang wisse, daß Jahwe der einzige Gott ist; ausdrücklich aber wird betont, daß Jahwe das um seines Knechtes

Israel willen tue, 45, 4. 6. Die Welt soll erkennen, daß nur in Israel Gott ist, und sonst nirgends, 45, 14. Allerdings werden 45, 22 die Enden der Erde aufgefordert, sich retten zu lassen, aber das Endziel ist wiederum die Verherrlichung Israels, 45, 25. Die Ausbreitung der monotheistischen Verehrung Jahwes ist auch für Deuterojesaia in erster Linie der entsprechende Hintergrund für die glänzende Wiederherstellung des erwählten Volkes. Von einer besonderen Gnadenabsicht Jahwes über die Heiden ist bei Deuterojesaia wenig zu entdecken; Jes. 2, 2 ff.; 19, 18 ff.; Mi. 4, 1 ff. und das Jonabuch sind in dieser Beziehung weit deutlicher. Vollends will Deuterojesaia nichts wissen von Erbarmen für die babylonischen Unterdrücker, vgl. 47, 5 ff.; 49, 26.[1])

2. Eigentümlicher als in der Beschreibung des Inhalts ist Deuterojesaia in der Aufzählung der Motive der von ihm angekündigten Hoffnungen. Gerade hier hat er den Glauben der jüdischen Gemeinde am nachhaltigsten bestimmt. Daß Jahwe die Macht habe, sein Volk zu erretten, und daß er willens sei, dies jetzt zu tun, will er auf jede nur mögliche Weise motivieren. Zu ersterem dient ihm die Tatsache der Schöpfung, überhaupt die Gewalt Jahwes über die Natur, zu beidem die Heilsgeschichte, die bisherigen Taten Jahwes an seinem Volk. Als dem Schöpfer und Herrn der Welt ist Jahwe das Unmögliche möglich, vgl. 40, 12. 22. 28; 42, 5; 44, 24; 45, 12. 18; 48, 13; 51, 13. 16. Es ist bezeichnend, daß Deuterojesaia an diesen Stellen in einer Weise von der Schöpfung der

[1]) Der „Universalismus“ Deuterojesaias beruht im wesentlichen auf den Gedanken der Ebed-Jahwestücke. Deuterojesaia hat dieselben zwar aufgenommen, aber wer seinen Worten nicht Gewalt antun will, muß zugeben, daß seine Auslegung stark judaistisch ist. In die poetische Begeisterung mancher Abschnitte hat man ganz mit Unrecht einen Universalismus hineingelesen, der schlechterdings nicht vorhanden ist. (Diese Ungenauigkeit der Exegese rächt sich heutzutage in der Polemik eines Delitzsch [vgl. seine Ausführungen zu Jes. 63, 1—6] und Chamberlain a. a. O. 226 Anm. 1.) Mit Freuden bemerke ich, daß Roy in seiner Abhandlung über „Israel und die Welt in Jes. 40—55“ dieselbe Anschauung vertritt, und kann zum näheren Erweis auf seine Ausführungen daselbst, bes. S. 28 ff. verweisen.

Welt spricht, die in nichts an die entprechenden babylonischen Vorstellungen erinnert. Die Schöpfung der Welt stellt er sich offenbar durchaus nicht nach der Weise der Babylonier vor, sie ist ihm absolut freie Tat des allmächtigen Gottes. Die babylonischen mythologischen Ideen von einem Kampf des Lichtgottes mit dem Drachen der Finsternis sind ihm aber wohl bekannt. Er verwendet ähnliche Ideen selbst als Motive, um Jahwes Allmacht zu erweisen, spricht von einem Zerschmettern Rahabs in der Urzeit Jes. 51, 9; aber dieser Sieg über das Meer ist für ihn bei der Führung Israels durchs rote Meer geschehen; damals trocknete Jahwe das Meer, die große Tiefe, aus, damit Erlöste hindurchgehen könnten, 51, 10; zum Ganzen vgl. auch Jes. 43, 16; 50, 2.

Jahwe ist aber nicht nur Schöpfer der Welt; er ist vor allem Schöpfer Israels 43, 1. 15. 21; 44, 2. 24; 45, 11 und zwar fällt für unsern Propheten die Schöpfung Israels mit seiner Erwählung zusammen; vgl. 44, 1; 41, 8. 9; 49, 7. Es kommt Deuterojesaia darauf an, einen möglichst starken Ausdruck für die Tatsache zu finden, daß Israel alles, was es ist, ausschließlich durch Jahwe geworden ist. Die ganze bisherige Geschichte des Volks, schon seit der Zeit der Patriarchen, cf. 51, 2; 49, 24 ist ein zusammenhängendes Zeugnis, daß Jahwe aus freier Liebe (43, 4) sich aufs engste mit Israel verbunden hat, auch die Vorstellung des zwischen Jahwe und Israel bestehenden Ehebundes findet sich gelegentlich erwähnt 54, 5. Durch diese bisherigen Taten, durch die schon David gegebenen Gnadenzusagen 55, 3 hat Jahwe nicht nur seine Liebe zu Israel gezeigt, sondern auch seine eigene Ehre mit dem Geschick Israels so eng verknüpft, daß er jetzt um seines Namens willen, um seiner Geltung vor den Völkern willen rettend eingreifen muß cf. 48, 9; 52, 5 etc. Er ist es sich selbst schuldig, er vergibt um seiner selbst willen seinem Volk die Sünde, 43, 25, weil sonst sein Name entweiht würde. Der Grundgedanke ist ganz derselbe wie bei Ezechiel. Wir erkennen, welchen Eindruck die bisherige Geschichte auf das Volk gemacht haben muß; sie wird vor allen andern Dingen zu dem Motiv jeglichen Glaubens an künftige Hilfe. Weit mehr als andere

Völker hat Israel unter der Einwirkung des prophetischen Worts aus seiner Geschichte gelernt, und ganz einzigartig ist die religiöse Verwendung, welche diese Geschichte von Generation zu Generation immer wieder gefunden hat.

Deuterojesaia steht hier im Mittelpunkte; auf ihn geht vor allem die Form zurück, in welcher diese Motivierung in der Folgezeit immer wieder auftritt. Dieselben Motive bestehen für den Glauben an eine künftige äußere Verherrlichung wie für den an die Vergebung der Sünden des Volks; Israel ist zwar strafwürdig, aber darum doch das erwählte Volk, dem Gottes Gnade irgendwann und irgendwie im Ganzen noch einmal sichtbar vor aller Augen sich zuwenden wird; alle diese Ideen stehen von nun an nicht nur einzelnen, sondern der Gemeinde und dem Volksganzen unverrückbar fest. Selbst die individuelle Auferstehungshoffnung und der Universalismus der christlichen Weltreligion haben sie nicht zu erschüttern vermocht. Daß die Wiederkehr der Gnade Jahwes an sittliche Bedingungen geknüpft ist, war dem Verfasser von Jes. 40 ff. selbstverständlich, er hofft ja auch, daß gerade die Erlösung Israel zur sittlichen Umkehr führen werde 44, 22. Verhängnisvoll aber wurden diese Hoffnungen, als sich im Judentum die Meinung festzusetzen begann, die geforderten sittlichen Bedingungen seien bereits geleistet.

3. Die sog. Ebed Jahwe-Stücke wurden bisher absichtlich nicht berücksichtigt. Bei der großen Anzahl von Abhandlungen und Untersuchungen, welche in den letzten Jahren über die Ebed Jahwe-Frage erschienen sind[1]), ist es weder

[1]) Vgl. Hofmann, Weiss. und Erfüllung I 257 ff.; Schriftbeweis[2] II 195 ff.; Giesebrecht, Beiträge zur Jesaiakritik 1890 (S. 146—185); Duhm, Komm.[1] 1892 z. St.; Smend, Altt. Rel.Gesch.[1] 1893, S. 257 ff.; Schian, Die Ebed-Jahwelieder etc. 1895; Laue, Die Ebed-Jahwelieder 1898; Cheyne, Einleitung in das Buch Jes., d. Ausg., S. 307—314 (1897); Kittel bei Dillmann[6], S. 457 ff., 1898; Sellin, Serubbabel 1898; König, Deuterojesaianisches, N. KZ. 1898, S. 895 ff.; Kittel, Zur Theologie des A. Test. II, 1899; Bertholet zu Jes. 53 (1899); Cheyne, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil 1899, S. 83 ff.; Ley, StKr. 1899, S. 163 ff.; Smend, Altt. Rel.Gesch.[2] S. 352 Anm. 2, 1899; Budde, Die sog. Ebed-Jahwelieder etc. („Minoritätsvotum") 1899; Füllkrug, Der Gottesknecht des Deuterojes.

möglich noch empfehlenswert, hier in eine nähere Erörterung dieses verwickelten, m. E. noch nicht befriedigend gelösten Problems einzutreten. Alle Gründe und Gegengründe eingehend zu würdigen ist nicht möglich, einzelne nur herauszugreifen, ist mißlich. Ich verzichte daher hier absichtlich auf jede Auseinandersetzung und begnüge mich damit festzustellen, was sich mir nach längerem Schwanken als das Wahrscheinlichste festgesetzt hat. Nur als Fixierung einer solchen individuellen Ansicht wollen folgende Ausführungen angesehen werden.

1. Was die literarkritische Frage anlangt, so gehören zu den Ebed-Jahwestücken nur 42, 1–4; 49, 1–6; 50, 4–9; 52, 13–53, 12. Diese Abschnitte sind etwas älter als der Text Deuterojesaias. Deuterojesaia hat sie von einem anderen Autor übernommen und zwar von Einzelheiten abgesehen unverändert.

2. Deuterojesaia verwandte diese Stücke in seinem Buche deswegen, weil er in dem Knechte Israel erblickte. Diese Auffassung ist z. B. 49, 3 sogar im Text direkt ausgesprochen und später, vgl. 42, 1 LXX. auch anderwärts in den Text eingedrungen. Das Interesse aber, das ihn bei der Ausführung der Gedanken dieser Stücke leitete, weicht etwas von der ursprünglichen Idee derselben ab. (a) Deuterojesaia interessierte vor allem, was von dem künftigen Geschick des Knechtes gesagt wird; seine Verherrlichung, die Verheißungen, daß Jahwe ihn stütze und halte, ihm doch zum Siege über seine Feinde helfe, u. s. w. Die tröstlichen Grundgedanken werden ausgeführt, vgl. 42, 1–4 mit 42, 6b. 10 ff. 18; 42, 3 mit 42, 22; 49, 1. 6 mit 49, 7 ff., wo nur mehr von Israels Errettung und Verherrlichung die Rede ist. In c. 51 liegt die Anwendung der von dem Knecht ausgesprochenen Zuversicht 50, 4 ff. deutlich

1899; Marti, Komm. z. St. 1900; Wellhausen, Israel. und jüd. Gesch.[4] S. 159 Anm. 1, 1901; Ley, StKr. 1901, 659 ff.; Sellin, Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde I 1901; Giesebrecht, Der Knecht Jahwes bei Deuterojes. 1902; Rothstein, StKr. 1902, S. 282—336; derselbe, Die Genealogie des Königs Jojachin etc. 1902, S. 121 ff.; Roy, Israel und die Welt in Jes. 40—55, 1903.

vor. Selbst c. 54 läßt sich teilweise als Ausführung der in c. 53 zumal gegen Ende sich findenden Aussagen verstehen, vgl. 53, 10aγ mit 54, 1 ff.; 53, 12a mit 54, 4 f. Die Aufgabe des Knechtes an den Völkern tritt zurück gegenüber dem Heilswerk, das an Israel vor den Völkern geschieht. Die an die Heiden gerichteten Gnadenzusagen werden zum Hintergrund für Verheißungen, welche sich an Israel richten. (b) Deuterojesaia spricht wie alle Propheten oft und deutlich von der Schuld Israels, welche ihm die gegenwärtige Strafe eingetragen habe. In den Ebed-Jahwestücken ist von einer Verschuldung des Knechts, die auch nur irgendwie bei seinem Leiden in betracht käme, nicht die Rede. (c) Überhaupt werden eine ziemliche Anzahl oft sehr signifikanter Züge aus den Ebed-Jahwestücken von Deuterojesaia nicht berücksichtigt. Der Ausdruck b^{e}rith ʿam ist m. E. in 49, 8 aus 42, 6 ergänzt: und stellt auch 42, 6 schon eine alte Textverderbnis dar. Keine der versuchten Erklärungen ist haltbar. Ich bescheide mich mit dem non liquet.

3. Was aber bedeutet der Ebed Jahwe im Sinne des ursprünglichen Verfassers dieser Stücke? Nach längerem Schwanken habe ich mich auch hier für die kollektive Fassung der Knecht = Israel, entschieden, jedoch mit gewissen Einschränkungen und Modifikationen.

Es läßt sich m. E. keine Persönlichkeit in der damaligen Zeit entdecken, von welcher nach allen Analogieen prophetischer Rede das, was diese Stücke enthalten, wirklich ausgesagt werden könnte; weder Jeremia noch irgend ein unbekannter älterer Märtyrer, noch gar Ezechiel (Kraetzschmar im Kommentar zu Ezechiel 4, 4 ff.) noch ein späterer Thoralehrer, noch Serubbabel, Jechonja, Eleasar u. s. w. wollen sich hiefür eignen. Dem gegenüber scheint mir in der Tat die erste innere Anregung zu den Gedanken der Ebed-Jahwestücke in dem Geschick, der Stellung, der idealen Aufgabe Israels innerhalb der Völkerwelt gegeben gewesen zu sein. Dieses Geschick, diese Stellung und diese ideale Aufgabe aber so zu fassen, dazu trug allerdings wesentlich bei die Betrachtung des Geschicks einzelner der oben genannten Personen.

Dieselbe Betrachtung hat weiter auch die Zeichnung der einzelnen Züge des Bildes in formaler Hinsicht stark bestimmt.

Israel ist unter den Völkern, was Jeremia in Juda war und mehr als dieser. Ohne das Leben und die Schriften dieses Propheten wäre Jes. 50 und 53 undenkbar, Jes. 49 unwahrscheinlich. Die einzelnen formellen und inhaltlichen Parallelen aufzuzählen, welche sich zwischen dem Buch Jeremias und den Ebed-Jahwestücken finden, ist unnötig. Unschuldig unter der Sünde seines Volkes leidend, für dasselbe betend und doch verfolgt und verspottet, an seiner Sache verzagend und doch des Sieges sicher, war er als Knecht Jahwes in seinem prophetischen Berufe gestanden, von Mutterleib dazu ausersehen, zum Propheten für die Völker bestimmt. Der Autor der Ebed-Jahwestücke übersah, daß sich Jeremia innerlich gegen seine Verfolger oft ganz anders stellte, als es der Knecht Jahwes tut. Von einem bewußten willigen Einsetzen des eigenen Lebens für die Schuld des Volkes war bei ihm keine Rede. Aber was prophetisch ist an dem Bilde und der Stellung des Knechts, an dem seiner Tätigkeit und seiner Leiden um des Berufes willen stammt großenteils von Jeremia.

Daß die Tat des Königs Jechonja zu der inneren Entstehung des Bildes des Knechtes Jahwes beigetragen haben kann, ist zwar nicht gänzlich ausgeschlossen, aber wenig wahrscheinlich. Um nur einige Bedenken zu erwähnen, die m. E. nicht genügend entkräftet sind, so ist auf das sonstige Urteil über diesen König und sein Geschick II Kg. 24, 9; Jer. 22, 24, auf die Kürze seiner Regierung, auf die vielen deutlich prophetischen Züge in dem Bilde des Knechts, auf die Diskrepanz zwischen dem wirklichen Geschick dieses Königs und der Jes. 52, 13—53, 12 gegebenen Schilderung hinzuweisen. Eine nähere Beziehung zwischen der Idee des Knechtes Gottes und der damaligen (und späteren) Form der messianischen Hoffnung ist m. E. nicht vorhanden. Josephus, bell. VI 2, 1 beweist gar nichts in unserer Frage. Es ist doch psychologisch schwer denkbar, daß das Bild des Knechtes Gottes aus Zügen, von Jeremia und von Jechonja abgenommen, zusammengeschweißt wäre.

Somit glaube ich wird man unbedingt von der kollektiven Auffassung auszugehen haben; der Knecht Jahwes ist Israel. Die Beziehungen des Knechts zu den Heiden sind hiefür entscheidend. Daß Israel zum Segen der Völkerwelt werden solle, daß die Thora Israels zu den Heiden hinausgetragen werden solle, konnte nach den bisherigen prophetischen Aussprüchen in der Tat ausgesprochen werden. Angesichts Kap. 42, 1—4 drängt sich immer wieder der Eindruck auf, daß von der idealen Aufgabe Israels die Rede sei.

Allein es ist zuzugeben, daß die Auffassung Israels als des Knechtes Jahwes nicht völlig einheitlich ist. Die Personifizierung schreitet fort und wird zuletzt so stark, daß der Prophet in cap. 50 und vollends 53 Israel wirklich nur noch als eine Person schaut. Restlos zu erklären ist diese Steigerung prophetischer (nicht poetischer) Personifikation, die über das in Ps. 22 Gesagte noch weit hinausgeht, wie mir scheint, nicht. Die Ebed-Jahwestücke stehen in dieser Beziehung literarisch und inhaltlich vereinzelt. Ob man in Verfolgung der prophetischen Anregungen schon vorher in ähnlich konkreter Weise personifiziert hat, wissen wir nicht. Der Eindruck der Persönlichkeit Jeremias kann hier vieles, doch nicht alles erklären. Es kommt dazu, daß man sich in c. 49, 1 ff. dem Eindruck doch nicht ganz entziehen kann, als trete der Knecht Jahwes auch dem wirklich vorhandenen Israel gegenüber (über 53, 8 vgl. Giesebrecht, der Knecht Jahwes, S. 88 ff.), wenn gleich seine höchste Aufgabe die Bekehrung der Heiden bleibt (v. 6). Vollends ist das Israel-Ideal, das in c. 53 beschrieben ist, von dem empirischen, wirklich vorhandenen Israel durch einen unendlichen Abstand getrennt. Und daß einst Heiden über Israel so sprechen werden, wie Jes. 53, 1 ff. ausgeführt wird, ist eine in ihrer Großartigkeit wirklich unbegreifliche Aussage. Was der Knecht hier tut, und wie er sich innerlich zu seinem Geschick stellt, geht über das, was von einem Kollektivum wirklich geleistet werden kann, hinaus. Nur innerhalb individualistischer Religiosität ist die wirkliche Realität dieser Aussagen möglich. Der Verfasser wird hier von der Macht seiner Idee über sich selbst hinausgeführt. Niemals wird es möglich

sein, alles Einzelne und noch weniger die Gesamtkonzeption völlig aus den psychologischen Anknüpfungspunkten abzuleiten. Niemals kann ein Volk, nur ein Einzelner konnte wirklich das sein, was der Knecht den Heiden werden soll. Und wenn ein Einzelner es wurde, so mußte notwendig sein Werk und Beruf im eigenen Volk beginnen. Die Erfüllung mußte in dieser Beziehung auch über das hier Gesagte, was sich noch auf der Grundlage der nationalen Religiosität herausgebildet hatte, hinausführen. Mit dieser Einschränkung kann man sagen, daß hier in der Tat ein Idealbild des wahren Erlösers Israels und der Menschheit vorliege. Wenn Israel, wenn der Menschheit wirklich geholfen werden sollte, mußte es in der hier bezeichneten Weise, in Verfolgung der hier angedeuteten Linien geschehen. Und wenn die Frage nach dem Leiden des Frommen gelöst werden sollte, mußte sich die hier ausgesprochene Gewißheit durchsetzen, daß der Fromme durch sein Leiden einen Heilsberuf an den andern ausübt. Das sind individuelle Anwendungen, die das Judentum jedoch nur zum geringsten Teil weiter benützt hat. Ebensowenig hat es sich auf der Höhe des Gedankens zu halten vermocht, daß sein eigenes Geschick ihm einen idealen Beruf an denen nahe lege, die ihm dieses Geschick verursachten. Vielmehr hat es zumeist Haß mit Haß, Verachtung mit Verachtung vergolten. Um so gewaltiger und wunderbarer heben sich die hier ausgesprochenen Ideen auf diesem Hintergrunde ab. Sie gehören zu den tiefsten und bedeutsamsten Anregungen für die Zukunft. Wenn irgend wo, so haben wir hier Weissagung im Vollsinn des Wortes, der gegenüber alle menschlichen Erklärungsversuche versagen müssen.

4. Fassen wir nunmehr kurz die Gedankenreihen zusammen, welche für unsere Frage vorwiegend in betracht kommen.

a) Zuerst ist zu beachten, daß der Verfasser deutlich die Erlösung, resp. Bewahrung und Rechtfertigung Israels und das Heil für die Heiden in Zusammenhang bringt. Die Prämissen zu dieser Anschauung waren in dem religiösen Selbstbewußtsein schon Alt-Israels, ferner aber in einigen Aussagen älterer Propheten gegeben. Die Tendenz der jüdischen Reli-

gionsgeschichte ging damals freilich nicht in dieser Richtung, was sogar das Buch des Deuterojesaia selbst, der diese Gedanken aufnimmt, erkennen läßt. Der Gottesknecht aber soll nicht nur selbst aufrecht erhalten, von Jahwe gerechtfertigt und verherrlicht werden, sondern auch den Heiden bis an die Enden der Erde das Heil Jahwes bringen, 49, 6. Nicht im Gericht will sich Jahwe an den Heiden verherrlichen, sondern durch die stille Ausbreitung seiner Weisung unter den Völkern. Durch Lehre und Unterweisung gewinnt der Gottesknecht die Heiden für seinen Gott (42, 1—4). Es wird nicht der geringste Unterschied gemacht zwischen dem Heil für diese und für jene, nur daß Israel zurückgebracht werden muß, 49, 5 f., während die Heiden das Heil ganz neu kennen lernen. Eine derartig enge Verbindung zwischen der Gnade über Israel und der Gnade über die Heiden ist der gesamten weiteren Zukunftshoffnung des Judentums fremd geblieben.

b) Der Verfasser der Ebed-Jahwestücke hat offenbar an den Selbstgesprächen Jeremias gelernt, wie die feste Überzeugung der Unschuld auch von den ärgsten äußeren Verfolgungen nicht erstickt werden kann, vgl. Jes. 50, 7—9 mit Jer. 20, 11. In einer Zeit, die alles nach dem äußeren Ergehen beurteilte und dazu direkt angeleitet wurde, vgl. Ez. 18. war dies durchaus nicht selbstverständlich. An Jeremia war zu ersehen, wie der Beruf eines mit Jahwe eng verbundenen Lehrers und Propheten auf Widerspruch und Anfeindung im Volke stößt, wie aber gleichwohl der Jünger Jahwes nicht zurückweichen darf und seines endlichen Sieges sicher sein kann; vgl. Jer. 15, 19 ff.; 20, 7-13; etc. Jahwe schafft ihm Recht, Jes. 50, 8. Aber der Gottesknecht geht über Jeremia insofern noch weit hinaus, als er mit viel größerer Willigkeit das Leiden, welches ihn in seinem Berufe trifft, auf sich nimmt.

c) Daß das Leiden des Unschuldigen anderen zu gute kommt, ist die nächste von dem Verfasser der Ebed-Jahwestücke ausgesprochene wichtige und folgenreiche Anschauung. Auch diese war nicht ganz ohne Anknüpfungspunkte in den bisherigen Gedankenkreisen. Daß Jahwe statt des eigentlich Schuldigen ein stellvertretendes Opfer angeboten würde, kam

gelegentlich schon in alten Zeiten vor, vgl. I Sam. 14, 45; II Sam. 21, 5 ff. Im Deuteronomium wird eine gewiß alte derartige Sitte ausdrücklich sanktioniert, Deut. 21, 1—9. Hier ist ohne jeden Zweifel von einer Stellvertretung bei der Strafe die Rede. Auch sonst bot das kultische und ceremonielle Leben in der Auslösung der Erstgeburt u. dgl. allerlei Anknüpfungspunkte. Angesichts des Leidens Jeremias konnte sich wohl die Idee ausbilden, daß dieser Unschuldige die Schuld seines Volkes habe tragen müssen. Sehen wir doch später bei der Beurteilung des Todes der makkabäischen Märtyrer dieselbe Idee ganz sprungweise und unvermittelt wieder auftauchen, cf. IV Makk. 1, 11; 6, 29; 17, 21 f.

d) Weiter ist zu beachten, wie die Größe des von dem Knechte getragenen Leidens hervorgehoben wird. Nur durch ein solches ungeheures Opfer, den Tod eines Unschuldigen verschärft durch das allgemeine Verwerfungsurteil kommt es dahin, daß ihm selbst und den Schuldigen Heil erwächst. Die Predigt genügt nicht, das Todesleiden eines Unschuldigen ist nötig, um ihn zum vollen Erfolg seines Berufes zu bringen, und bei den Schuldigen wirkliche Erkenntnis dessen, was Jahwe mit seinem Knechte in Wahrheit wollte, zu ermöglichen. Er muß Mißerfolg haben, ehe er emporkommt, verkannt werden, ehe er erkannt wird, verworfen sein, ehe man ihm glaubt. Das Unbegreifliche der letzten Erlebnisse Israels findet hier eine ganz eigentümliche Deutung. Der Tod des Volkes ist, nach alledem, was Jahwe an Israel getan hat, nicht Strafgericht, sondern Mittel zur Erhöhung Israels und zur Ausbreitung des Heils. Nirgends sonst hat sich Israel auf die Höhe dieser Auffassung göttlicher Gerichte zu heben vermocht. Und die individuelle Frömmigkeit konnte aus der Darstellung des Leidens des Knechtes Jahwes entnehmen, daß, ebenso wie unschuldiges Leiden göttlichen Heilsabsichten dient, so auch wirkliches Heil nur durch Leiden erworben wird. Das Weizenkorn muß sterben, wenn es Frucht bringen soll.

e) Endlich möchte ich noch auf zwei Punkte besonders hinweisen. Es wird namentlich in c. 53 ein Gedanke durchgeführt, der in der bisherigen Literatur keine eigentlichen An-

knüpfungspunkte hat und auch weiterhin im Judentum sich noch nicht fruchtbar erwiesen hat. Es ist die Tatsache, daß der unschuldig leidende Knecht die Sünde der andern in sein eigenes Bewußtsein aufnimmt. Sie ist ihm fremd und doch nichts fremdes, er scheidet sich nicht von ihr, als der mit ihr nichts zu tun hätte, sondern er trägt die Schuld als seine eigene 53, 4 ff.; läßt sich ohne zu widersprechen unter die Übeltäter rechnen 53, 12, bittet für sie, ibd. Kurz jene ethische Verknüpfung mit der ihm selbst doch fremden Sünde ist eine besondere sittliche Tat des Gottesknechts, die ihm auch als solche angerechnet wird. Davon war auch Jeremia noch weit entfernt. Er betete wohl für sein Volk und bekannte mit ihm gemeinsam die Schuld, wenn nationale Heimsuchungen über das Land kamen; aber wo es sich um seine Verfolgungen handelte, scheidet er sich scharf von der Ungerechtigkeit seiner Gegner. Dabei fehlt dem „Knecht Jahwes" gegenüber den Völkern jenes Band der natürlichen Zusammengehörigkeit, das Jeremia mit seinem Volke verknüpfte. Jeremia weiß, daß er über seine Gegner triumphieren wird, aber das Glück der Gottlosen ist ihm doch noch Problem, dem Knecht Gottes ist es das nicht mehr. Er hat die Verheißung durch sein Leiden, die Gottlosen gerecht machen zu können 53, 11. Jes. 50, 9 erinnert allerdings noch an die Hoffnungen Jeremias.

Die andere noch zu behandelnde Gedankenreihe betrifft die Verherrlichung des Gottesknechts nach dem Todesleiden in Jes. 53. Die kollektive Fassung ist hier unstreitig nach dem, was wir sonst von den gleichzeitigen Anschauungen wissen, gegenüber der individuellen im Vorteil. Jahwe tritt ein für das Recht, die Unschuld seines Knechts, stellt ihn öffentlich als den Gerechten vor der Welt dar, und verleiht ihm, daß er die Absicht seiner Berufsarbeit im vollsten Umfang erreicht, beides eben deswegen, weil er in seinem Beruf die Sünden anderer auf sich genommen hatte. Wäre hier von der Auferstehung einer geschichtlichen Persönlichkeit, welche es auch sein mochte, oder von einem sonstigen Weiterleben nach dem Tode die Rede, so hätte das deutlicher gesagt sein müssen. Nach den sonstigen gleichzeitigen Anschauungen

ist es nicht wahrscheinlich, daß etwas derartiges gesagt war. Man müßte geradezu annehmen, was ja allerdings nicht unmöglich ist bei dieser „carnificina Rabbinorum“, daß hier eine absichtliche Korrektur am Texte vorgenommen worden ist. Aber bedeutsam ist es dennoch, daß nach einer Reihe so individualistisch gehaltener Verse von dem Erfolg und der Verherrlichung desselben Individuums in dieser Form geredet wird. Aufs stärkste spricht sich darin der Glaube aus, daß — anders als noch Jeremia dachte, derjenige, der wirklich in göttlichem Auftrage steht, auch durch den Tod nicht überwunden werden kann. Der Tod ist für den Knecht, das Exil für Israel kein Schlag, der alle Hoffnungen vernichtet und definitiv den Betroffenen ins Unrecht setzt. Jahwe hilft auch über ihn hinaus. Ist dies zunächst an der Geschichte der Nation erlebt worden — denn das Exil bedeutete wirklich den Tod der Nation, so war doch die Ausdrucksweise dieses Glaubens bereits so individualistisch, daß die Anwendung auf den Einzelnen nahe lag. Nur eines stand entgegen: alles dies galt zunächst nur dem, der einen Beruf hatte, wie der Knecht Jahwes ihn besaß. Die Gedanken waren noch zu singulär, zu kühn, um Allgemeingut zu werden.

In der Tat sind die Ideen, welche die Ebed-Jahwestücke über die Sünde, über Vergebung, Gnade und Beseitigung der Schuld, über das Heil und dessen Verwirklichung, vor allem aber über die Person dessen, der es verwirklicht, ausführen, wie ein unbenützter Schatz Jahrhunderte lang wirkungslos geblieben. Erst als die Zeit der Erfüllung gekommen war, knüpfte der Erlöser Israels und der Menschheit, über die dazwischen liegende Entwicklung zurückgreifend, wieder an sie an und führte sie zur Vollendung.

Im Jahre 536 kehren die ersten Exulanten zurück und legen den Grund zu der späteren jüdischen Gemeinde. Der Tempelbau unterbleibt zunächst: die Erregung der Völker nach dem Tode des Kambyses aber führt noch einmal zum Auftreten zweier Propheten, Haggais und Sacharjas. Sie betreiben den Tempelbau, der nun wirklich durchgeführt wird. In jene Anfangszeiten der jüdischen Gemeinde gehören auch die Nach-

träge zu dem Buche Deuterojesaias. Die ganze Literatur der Zeit zeigt in bemerkenswerter Weise das Nachwirken und Wiederauftauchen vorexilischer Zustände, die schwere Enttäuschung nach großen Hoffnungen; sie zeigt die ganze Macht, die passiver Widerstand und natürliche Schwerfälligkeit dem Eifer und der Begeisterung neuer Anregungen und höherer Erkenntnis entgegenzustellen vermögen. Nicht minder aber zeigt diese Literatur, daß die Arbeit der Propheten trotz allem nicht vergeblich geschehen war. Wir müssen diese Schriften im Zusammenhang mit den Anschauungen des Judentums behandeln. Denn was unser hier zu erörterndes Thema anlangt, so gehören sie in den charakteristischen Merkmalen der Auffassung bereits dem Judentum an.

Blicken wir an diesem Punkte auf die geistige Arbeit, die seit Elias Zeit in Israel und Juda geleistet worden war, zurück, so erkennen wir, welch ein gewaltiger Umschwung sich in diesen dreihundert Jahren (850—550) auch in dem subjektiven religiösen Leben des Volkes vollzogen hat. Wie ganz anders sprach man zur Zeit Elias von Sünde und Gnade als jetzt! Nicht bloß der Prophet, der erleuchtete Führer der Nation, sondern auch der gewöhnliche einfache Jude empfand völlig anders. Es war die Frage, wieviel von den Gedanken der Propheten in das religiöse Bewußtsein der Volksgemeinde wirklich übergehen werde, wie viel umgestaltet oder gänzlich ausgeschieden werden sollte.

III. Teil.

Das ältere Judentum.

XV. Kapitel.

Die Quellen. Der Erwählungsglaube als Ausgangspunkt.

Die Geschichte des älteren Judentums umfaßt den Zeitraum von der Rückkehr aus dem Exil bis zum Beginn der griechischen Herrschaft (c. 538—300). An äußeren Ereignissen hat die jüdische Gemeinde in dieser Periode nicht viel erlebt, aber gewaltig und hochbedeutsam war die innere Entwicklung. Zwischen den religiösen Anschauungen der Exulanten, die sich im Jahr 538 nach Jerusalem aufmachten, um auf Cyrus' Befehl den Tempel des „Himmelsgottes" wieder aufzubauen, und denen der jüdischen Gemeinde im Reiche der Ptolemäer um 300 besteht ein gewaltiger Abstand. Den wichtigsten Abschnitt in diesem Zeitraum bezeichnet, wie bekannt, die Verpflichtung auf das Gesetzbuch (444, Neh. 8—10). Damit erst ist die spätere Gesetzesherrschaft ermöglicht worden. Die Entwicklung, die zu diesem Ziel hinführen sollte, reicht allerdings weit zurück. Die Reform Josias, die Wirksamkeit Ezechiels, ja auch Haggai, Sacharja und Maleachi haben das Kommende vorbereitet. Ohne eine energische, auf Durchführung des Gesetzes bedachte Partei wäre Esras Werk unmöglich gewesen. Die Hauptstätte dieser Tendenzen war für den Anfang offenbar Babylonien. Über Einzelheiten sind wir nicht unterrichtet, auch über die Geschichte der sehr langsam aufblühenden Gemeinde in Jerusalem wissen wir eben-

falls sehr wenig. Die Literatur der ganzen Periode zeigt zwar zumal am Anfang noch einzelne bestimmtere Individualitäten, gleichwohl ist es weder nötig noch zweckdienlich, bei diesem Zeitraum von der zusammenfassenden Behandlung abzusehen.

1. Die Quellen, welche uns zu Gebote stehen, sind für unseren Zweck reich und ergiebig. In die wirklichen Verhältnisse der ersten Zeit nach der Rückkehr wie in die damaligen Anschauungen lassen uns hineinsehen die Propheten Haggai und Sach. 1—8, ebenso die Anhänge zu Deuterojesaia Jes. 56 ff. Die letzten Kapitel des jetzigen Buches Jesaias fallen vielleicht in noch spätere Zeit; die konkreten Voraussetzungen derselben sind vielfach undurchsichtig. Beides gilt in anderer Weise und in noch höherem Grade von den letzten Kapiteln des Sacharia, c. 9—14. Ob man dieselben bis in die Makkabäerzeit heruntersetzen darf, ist wegen der Stellung im Kanon doch zweifelhaft. Sach. 14, 14 ff. könnte ein Zusatz aus späterer Zeit sein; daß er jedoch das Bestehen des Tempels in Leontopolis voraussetze, ist nicht sicher. Vor Esra noch ist das für unsere Zwecke ergiebige Buch Maleachis anzusetzen, nach ihm das nicht näher zu datierende Buch Joel. Daß die prophetische Schriftstellerei nicht mit einem Mal ein Ende nahm, wird bezeugt durch die Zusätze und Anhänge zu den älteren prophetischen Schriften, wie Am. 9, 13 ff.; Mi. 7; Hab. 3; Zeph. 3, namentlich auch Jesaia und Jeremia sind in verschiedener Weise ergänzt und erweitert worden. Vielfach haben die Erweiterungen den Zweck, die tröstenden Worte der älteren Propheten weiter auszuführen, vgl. Zeph. 3, 14 ff.; Jes. 11, 10—12, 6, wobei dann auch von der Sünde des Volkes in einer sehr andersartigen Weise gesprochen wird, als bei den alten Propheten, vgl. nur Mi. 7, 9 ff. mit c. 2 und 3. In zweiter Linie dienen diese Zusätze dazu, die Drohungen gegen die fremden Völker zu erweitern, Babel, dann Edom, dann andere Weltreiche werden vorgenommen, ältere Orakel wie das Obadjas umgearbeitet, vgl. Jes. 13 f.; 24—27; 34 f.; Jer. 46 ff.; 50 und 51 etc. Dem wachsenden Haß gegen alles Fremde treten jedoch auch Schriften mit direkt entgegengesetzter universalistischer Tendenz entgegen, wie die uns vorliegende Be-

arbeitung der Jonageschichte zu einer antijudaistischen Parabel zeigt — die Bearbeitung dieses alten Stoffes im Buch Jona gereicht dem Judentum zur höchsten Ehre —, vgl. auch das kleine Buch Ruth. Dagegen gehören die oft universalistisch klingenden hochfliegenden Hoffnungen von dem Herbeikommen der Heiden nach Jerusalem, von ihrer Unterwerfung unter Jahwe u. s. w. zumeist in eine ganz andere Richtung der geistigen Strömungen im Judentum (ganz ebenso wie die Gesetze über die „Fremdlinge"), Am ausgiebigsten scheint der Prophet Jeremia bearbeitet worden zu sein, noch die LXX zeigt, daß die Umbildung des hier zu Gebote stehenden Materials lange Zeit sich fortsetzte. Vor allem wurde seine Lebensgeschichte mit Hilfe des von Baruch geschriebenen Buches mit seinen prophetischen Worten vereinigt, seine Weissagungen gegen die fremden Völker sowie die Heilsankündigungen an Juda und Israel ergänzt und ausgeführt. Der Zweck war bei alledem, Bücher zu schaffen, welche der privaten und der synagogalen Erbauung dienen konnten. Dieselbe Absicht ist auch in der Behandlung der überlieferten historischen Literatur zu erkennen, welche in der bereits gekennzeichneten Weise fortgeführt wurde. Wir erkennen das in den alttestamentlichen Geschichtsbüchern der vorexilischen Zeit, wie in den später entstandenen Bearbeitungen der vorexilischen Geschichte. Das Geschichtswerk des Chronisten gehört freilich nicht mehr unserer Periode an; der Chronist scheint erst nach 300 geschrieben zu haben. Die von ihm aufgenommenen Memoiren Esras und Nehemias bieten wegen ihrer lebendigen Unmittelbarkeit auch für unser Thema interessante Angaben. Während sie glücklicherweise ziemlich unverändert erhalten zu sein scheinen — soweit sie vorliegen —, ist in den anderen älteren Geschichtswerken viel gekürzt worden. Nur dürftige Notizen wurden aus dem „großen Königsbuch" übernommen, aber mit Nachdruck die pragmatische Betrachtungsweise durchgeführt. Den Maßstab und Norm dazu gab inhaltlich wie phraseologisch das Deuteronomium. Dieses selbst wurde in erbaulich belehrender Weise verbreitert und ausgeführt. Die Fixierung der sonstigen kultischen und ceremo-

niellen Thora hatte schon längst begonnen, erlangte aber erst in dieser Periode einen bestimmten, wenn auch lange nicht endgültigen Abschluß. Denn das Gesetz erweiterte sich durch die Anwendung in der Praxis von selbst immer wieder aufs neue und jeder einzelne Abschluß hatte die Bildung neuer corpora zur notwendigen Folge. Doch blieb, was einmal mit Autorität bekleidet war, erhalten und wurde mit großer Pietät schriftlich weiter überliefert. Auch wenn den Verhältnissen entsprechend neue Bestimmungen sich einbürgerten, wurden doch die alten Gesetzessammlungen nicht beseitigt. An etwaigen Abweichungen stieß man sich, wie es scheint, damals wenig. Zeitweise waren zwei oder drei Gruppen von Gesetzessammlungen, die sich im Pentateuch noch erkennen lassen, zu gleicher Zeit in Gültigkeit (Bundesbuch, Deuteronomium, „Heiligkeitsgesetz"). Von einem Versuch kasuistischer Ausgleichung der verschiedenen Vorschriften hören wir noch nichts. Auch daß Ezechiel für sich sein besonderes Programm aufgestellt hatte, wurde nicht als Störung empfunden. Man lebte sich allmählich in den Geist dieses Programms hinein, formell scheint man sich nicht viel danach gerichtet zu haben. Denn die Tendenz auch der babylonischen Gesetzessammler, die am meisten von ihm sich innerlich aneigneten, ging nicht darauf, nach Ezechiels, sondern nach Moses Theorien sich einzurichten. Man wollte wirklich auf ihn zurückgreifen und Verhältnisse schaffen, wie sie zu seiner Zeit geherrscht hatten. Daher die Sammlung aller irgend erreichbaren alten Thoroth.[1]) Die

[1]) Daß im sog. Priestercodex viele sehr alte Thorot enthalten sind, ist anerkannt und wird von niemand bestritten werden können. Gesetze, wie das über das Eifersuchtsopfer Num. 5 oder die Behandlung der Aussätzigen, über reine und unreine Tiere, viele Einzelheiten der Opferpraxis sind keinesfalls erst nach Ezechiel erfunden worden. Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich uns, wenn wir noch mehr über die Realien aus den Inschriften erfahren, auch eine Menge von termini technici noch als gemeinsemitischer Bestand der ältesten Zeit ausweist. Die Frage, wann die uns vorliegende Form der Gesetzessammlung entstanden ist, erscheint als verhältnismäßig unwichtig, nachdem doch „spätere Zusätze" — ein sehr dehnbarer Begriff — allgemein zugegeben werden. Allein die den Priestercodex beherrschende Gesamtanschauung, dieser religiös-gesetzliche

Tendenz ging geradezu dahin, zu archaisieren; freilich geschah dies in einer besonderen, dem semitischen Geiste entsprechenden Weise.[1]) Die historischen Nachrichten waren dürftig: sicher aber war man sich über die Grundideen der Theokratie, die Mose gelegt hatte. Nach diesen Ideen schuf man völlig unwillkürlich mit möglichster Benützung des vorhandenen Materials ein vielfach unzutreffendes Bild der Vergangenheit. Hie und da traf man im Kern das richtige, wenn auch die Form unzulänglich war; so z. B. in der Annahme, daß während der Wüstenzeit das Volk nur einen kultischen Mittelpunkt gehabt habe; vgl. Lev. 17, 1–8.[2]) Wie diese Idee immer theoretischer ausgebildet wurde, ist bekannt, vgl. zuletzt Num. 1 und 2. In ähnlicher Weise wurde bei

Schematismus u. s. w. hat im alten Israel nicht geherrscht. Soviel zeigen uns die Quellen deutlich. Archäologische Einzelheiten aus den Gebieten ganz anderer entwickelter Kulturen stützen vielleicht die beiden ersten Sätze, beweisen aber gegen den letzteren gar nichts.

[1]) Vgl. Natur und Geist, S. 60, 64 ps.

[2]) Während des Aufenthalts der israelitischen Stämme in der „Wüste" besaß das Volk einen geistigen Mittelpunkt in Mose, durch den überhaupt die zerstreuten Stämme erst wirklich zu einem Volke wurden. Er schuf dieselben zu einem Ganzen durch die gemeinsame Jahwereligion. Äußerlich schaffte sich diese werdende Einheit Ausdruck durch das Priestertum der Familie Moses, die heilige Lade, das Offenbarungszelt, die Thoraerteilung im Namen Jahwes u. s. f. Die Stämme, die sich zu diesem Mittelpunkt hielten, wurden „Israel", „das Volk Jahwes", was sich davon trennte, ging für Israel verloren. Diese Tatsachen scheinen mir geschichtlich festzustehen und in diesem Sinne kann und muß gerade für diese erste Zeit in der Tat von einer auch kultisch sich ausdrückenden Einheit des Volkes die Rede sein. Ich kann mir nicht vorstellen, daß man während dieser Anfangszeit Jahwe (als dem Gott Israels) auch an anderen Orten als bei der heiligen Lade geopfert habe, oder Feste gefeiert habe, oder daß neben der Familie Moses es noch ein anderes nationales Priestertum Jahwes gegeben habe. Ob außerdem noch irgendwo irgend jemand Jahwe irgendwie religiös verehrte, ist für die religiöse Geschichte Israels ganz gleichgültig. Diese hing an Mose und seiner Lebensarbeit. Als aber die hebräischen Stämme in Kanaan eingezogen waren, beanspruchte und besaß zwar das Priestertum der heiligen Lade und der Kultus an ihrer Stätte noch eine Zeitlang ein besonderes Ansehen. Aber die Kultuseinheit zerfiel sofort mit den veränderten Verhältnissen.

andern Dingen verfahren. Nichts lag den Sammlern ferner als unter dem Pseudonym Moses Gesetze fälschen zu wollen. Vielmehr glaubten sie wirklich, Moses Ideen zu treffen und auf die Gegenwart anzuwenden. Und in höherem Sinn angesehen hatten sie auch recht, wenn anders nicht bezweifelt werden kann, daß Mose der Anfänger der priesterlichen und der prophetischen Thora, der Urheber der religiösen wie sittlichen Eigenart Israels gewesen ist. Die materia cultus im engeren Sinn des Wortes war ja nicht einmal spezifisch israelitisch, sondern vielfach gemeinsemitisch, ja gemeinmenschlich. Die Eigentümlichkeit liegt in den beherrschenden und durchdringenden Ideen. Mit ihnen allein haben auch wir uns hier zu beschäftigen.

2. Die Hauptquelle aber für die Auffassung von Sünde und Gnade in nachexilischer Zeit ist das Psalmbuch. Der Inhalt desselben stammt freilich nur zum Teil aus der persischen Periode. Einiges ist später, einiges in früherer Zeit entstanden. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß der Psalter in seinen beiden ersten Büchern altes vorexilisches Gut enthält. Die Sammlung der „Davidischen" Psalmen setzt voraus, daß es einzelne Lieder oder bereits ältere Sammlungen von Liedern gab, die nach dem allgemeinen Urteil auf David zurückgingen. Die Geschichtserzählung des Chronisten hat diese Anschauung nicht etwa erst geschaffen, sondern geht vielmehr überall von ihr aus. Gründe, welche Davids Autorschaft für religiöse Lieder eo ipso ausschlössen, gibt es nicht. Andererseits läßt sich auch ein zwingender Beweis dafür, daß David den oder jenen Psalm gemacht habe, bei keinem der ihm zugeschriebenen 73 oder (LXX) 83 Psalmen führen. Die religiösen Stimmungen und Empfindungen waren ohne Zweifel zum großen Teile schon vor dem Exil möglich, allein wir haben die historischen Mittel nicht, um Psalmen oder einzelne Stücke aus ihnen genauer geschichtlich zu fixieren.

Das letztere trifft in gesteigertem Maße für die nachexilische Zeit zu. Konkretes historisches Detail ist uns fast für die ganze lange Periode von 520—180 nicht gegeben. Ein gewisses Kriterium bietet allenfalls das Ereignis des Jahres 444.

Wenn sich deutlich die ganze Gemeinde auf ihre Treue gegen das Gesetz beruft, so muß dieses Ereignis schon einige Zeit zurückliegen. Überhaupt läßt sich in den Psalmen die zunehmende Herrschaft des Gesetzes verfolgen. Daß die makkabäische Erhebung mit ihrer religiösen Begeisterung auch die Psalmendichtung neu belebt hat, und dementsprechend auch im Psalter makkabäische Psalmen sich finden, wird heutzutage kaum mehr bezweifelt. Doch ist es fraglich, ob man die ganze Reihe der Psalmen im 4. und 5. Buch der makkabäischen oder nachmakkabäischen Zeit zuweisen darf. Vielleicht fände mancher Psalm seine gute Stelle in älterer Zeit, wenn wir über ihre Zustände so unterrichtet wären wie über die der makkabäischen Periode. Auch die innere, geistige Geschichte, die Geschichte der Frömmigkeit des Judentums ist uns nicht so bekannt, daß man danach im einzelnen Literaturerzeugnisse ansetzen könnte. Nach alledem ist es natürlich sehr prekär, die Psalmen ohne weiteres im ganzen zur Darstellung des religiösen Lebens in einer bestimmten Periode zu verwenden. Es läßt sich das nur rechtfertigen durch die Erwägung, daß sie in der Hauptsache doch einen einheitlichen Frömmigkeitstypus repräsentieren. Ohne Zweifel wurde nach Art der Psalmen gebetet, auch ehe die vorliegenden Sammlungen entstanden waren, die Zeiten aber, welche in den uns vorliegenden Psalmen so recht den Ausdruck ihrer Frömmigkeit fand, war die nachexilische. Als Ausdruck dieser Frömmigkeit kommen sie auch hier für uns in betracht; nur das Verständnis, welches das ältere Judentum ihnen abzugewinnen vermochte, nicht was sich sonst noch etwa aus den Psalmen entnehmen läßt, ist hier von Interesse. Der Versuch, die religiöse Anschauung aus den Psalmen selbst zu erheben, muß dabei stets verbunden sein mit der Berücksichtigung anderer gleichzeitiger Quellen, die die Exegese der vieldeutigen Psalmenwendungen ergänzen und erläutern. Denn aus den Psalmen allein läßt sich nur entweder eine sehr allgemeine Form von Frömmigkeit oder mit Anwendung einiger Phantasie jeder beliebige konkrete Typus derselben herauskonstruieren. Der Psalter zeigt, in dieser historischen Weise untersucht, sehr charakteristisch, wie

Sünde und Gnade bei aller Wichtigkeit, die diesen Begriffen im älteren Judentum zukam, dennoch immer noch keine ausschließende Bedeutung und noch keinen rein religiösen Charakter besaßen.

Für die Verwertung des Psalters in der Religionsgeschichte ist von Wichtigkeit, daß derselbe ebensosehr ein religiöses Erbauungsbuch als eine Sammlung von Chören für den Tempelkultus darstellen sollte. Einzelne Lieder mögen zwar direkt zum Vortrag im Tempel gedichtet worden sein, und die uns vorliegenden Sammlungen sind unter diesem letzteren Gesichtspunkt zusammengestellt und mit musikalischen Beischriften versehen worden; aber mit Recht ist neuerdings wieder von Duhm (Kommentar, Einl., S. XXIV f.; vgl. auch Beer, Individual- und Gemeindepsalmen) hervorgehoben worden, daß die außerordentliche Popularität des Psalters sich nur erklärt, wenn der Psalter vor allem auch privatim, in der Synagoge, im häuslichen Gottesdienst und sonst viel gebraucht wurde. Zum mindesten muß dies für die spätere Zeit angenommen werden. Zu dem nämlichen Resultat führt auch eine nähere Betrachtung des Inhalts, der nicht selten jede innere oder äußere Beziehung zu dem, was im Tempel geschah, direkt ausschließt, während allerdings in andern Fällen wieder solche Beziehungen ganz deutlich erkennbar sind. Wenn nun, woran nicht zu zweifeln, auch Lieder jener ersteren Gattung im Tempelgesang Verwendung fanden, so läßt sich die Vermutung nicht umgehen, daß solche Gebete und Lieder wenigstens teilweise erst für den rituellen Gebrauch adaptiert wurden.[1]) Dies wiederum geschah doch wohl vor allem bei solchen Gebeten, welche bereits aus irgend welchen Gründen eine gewisse Beachtung, Beliebtheit oder Autorität genossen hatten. Solche Gründe können formale gewesen sein, besondere Schönheit z. B. oder auch die Überzeugung, daß dieselben bei irgend einer bestimmten Gelegenheit entstanden oder von einer besonders berühmten Persönlichkeit gedichtet worden sind. Wenn also, was wenigstens möglich ist, in der Zeit nach Nehemia, als der Tempeldienst überhaupt geordnet durchgeführt wurde, auch eine Sammlung von Liedern für Tempelsänger ver-

[1]) Den Beweis dafür im einzelnen zu führen, ist hier nicht möglich, doch glaube ich, daß die liturgische und synagogale Redaktion viel stärker und nachhaltiger eingegriffen hat, als man gemeinhin annimmt. Sie beschränkte sich auch keineswegs auf die Umgestaltung zu individueller Lieder in solche, die sich mehr für die Gemeinde eigneten, es war auch sonst in vieler Beziehung nötig, den veränderten religiösen Gesamtanschauungen Rechnung zu tragen. Völlige Umdichtung älterer Lieder ist dabei nicht ausgeschlossen. Jedenfalls muß man mit derartigen Umgestaltungen in viel größerem Maße rechnen, als Stekhoven, „Über das Ich der Psalmen," ZAW. 1889 S. 131 ff. tut und Cheyne, Origin etc., S. 277 Anm. o zugeben möchte.

anstaltet wurde, so wird man dabei die bereits bekannten älteren Sammlungen und einzelne ältere Lieder, zumal solche, die man als davidisch kannte, nicht bloß zu grunde gelegt, sondern auch dem rituellen Zweck entsprechend bearbeitet haben. Dieser Vorgang wird sich später noch mehrfach wiederholt haben.

Diese Verhältnisse sind für die Frage nach dem „Ich" der Psalmen nicht ohne Bedeutung.[1]) Im Tempeldienst stand naturgemäß das Interesse der Volksgemeinde im Vordergrund; Lieder mit rein individuellem Charakter waren hier nicht geeignet. Umgekehrt hatte der einzelne Fromme und der Kreis von entschiedenen Frommen auch persönliche Anliegen besonderer Art, für welche ein Lied, das nur von der Sünde und Rechtfertigung Israels handelte, nichts taugte. Allein zwischen der Lage Israels unter den Heidenvölkern und der Lage der Frommen oder einzelner Frommen gegenüber den Gottlosen bestand damals ein auffallender Parallelismus. Daraus erklärt sich schon die Entstehung und Form der Ebed-Jahwestücke, darum konnte mancher ursprünglich individuell empfundene Psalm zum Ausdruck des Gemeindebewußtseins werden; es rückte das kollektive Subjekt einfach in die Stelle des individuellen ein. Dabei mag hie und da auch eine Änderung im Text, ein Zusatz, der das deutlich aussprach, gemacht worden sein, vielfach aber war das nicht nötig; denn was der Fromme gegenüber den Gottlosen, empfand die jüdische Gemeinde gegenüber den Heiden.[2]) Man kann hier in der Tat

---

[1]) Für die mannigfaltige Literatur zu dieser Frage genügt es wohl, auf die bei Beer a. a. O. XIII ff., ferner die bei Coblenz, Über das betende Ich in den Psalmen, Züricher Diss. 1896, sich findende Übersicht (S. 1—15), außerdem auf Roy, Die Volksgemeinde und die Gemeinde der Frommen im Psalter, 1897, S. 8 und 9 Anm. 1 zu verweisen. Nebenbei s. a. König, Einleitung S. 400 Anm. 1; Couard, StKr. 1901, S. 112.

[2]) Die Art, in welcher Smend ZAW. 1888, S. 143 f. diese Übertragung ausschließt, verbietet durch sich selbst eine nähere Erörterung der Frage. Überdies nimmt er selbst für Ps. 73 an, daß hier das Herz des einzelnen es sei, das der Gemeinde dies Bewußtsein der Gnade geben will (Altt. Rel.Gesch.[2] 433). Freilich konnte eine empirische Gemeinde es nicht fassen, ibd. Sollte aber nicht in anderen, weniger außerordentlichen Aussprüchen als Ps. 73, 23 ff. etwas derartiges möglich gewesen sein? Cheyne, Origin and religious content of the Psalter 265 behauptet,

von einem doppelten Verständnis der Psalmen reden. So scheint mir z. B. aus der Überschrift des 51. Psalms, mag dieselbe stammen woher sie will, unwiderleglich hervorzugehen, daß dieser Psalm als höchst persönliches individuelles Gebet benützt wurde. Ebenso aber zeigt die Unterschrift dieses Psalms, v. 20 und 21, daß dieser Psalm auch als Gemeindegebet gebraucht wurde. Die beiden Verse v. 20. 21 sind eben deswegen beigesetzt, um den Psalm für den Tempelgottesdienst brauchbarer zu gestalten. Natürlich können auch einzelne Lieder von vornherein vom Standpunkt der personifizierten Gemeinde aus gedichtet sein, wie die bekannten Parallelen in der prophetischen Literatur zeigen, vgl. Jes. 12, 1 f. mit v. 3–6; Mi. 7, 7 ff.; Thren. 1 etc.; siehe die von Smend ZAW. 1888, S. 60 ff. angeführten Beispiele; ferner Cheyne, a. a. O. 277 p. Allein eine genauere Untersuchung dieser Parallelen zeigt, daß fast immer irgendwie angedeutet wird, es sei nicht ein einzelner Frommer, sondern die Gemeinde der Frommen, Zion, die Einwohnerschaft Jerusalems u. s. w. gemeint. Sehr oft wechselt in solchen Fällen Plural und Singular: ich und wir, du und ihr, u. s. f. Dementsprechend dürfte es sich auch bei den Psalmen empfehlen, was individuell ausgedrückt ist, auch zunächst individuell empfunden zu denken, außer in den (allerdings zahlreichen) Fällen, wo eine bestimmte Andeutung auf die kollektive Fassung direkt hinweist. So z. B. Ps. 89, 40–52 und ähnliche Stellen. Ich halte es nicht für gerechtfertigt, von vornherein jeden individualistischen Ausdruck, jede individualistische Wendung auf das kollektive Subjekt der frommen Gemeinde, des „Knechts“ u. s. w. zu beziehen. Diese Deutung, die mitunter fast in „allegorische Exegese“ ausartet, führt mit Notwendigkeit entweder zu Allgemeinheiten oder zu Willkürlichkeiten.[1]) Es entspricht m. E. dem Charakter

daß die Psalmisten in der Tat „private joys and sorrows“ hatten, „but they did not make these the theme of song.“ Aber warum sollte dies denn bei ihnen nicht der Fall gewesen sein, so gut wie bei Jeremia? Vgl. übrigens Cheynes eigenes Zugeständnis bezüglich des 73., 139., 23. Psalms S. 319 f.

[1]) Vgl. die trefflichen Ausführungen Beers in der Einleitung zu seinem oben erwähnten Werke. Es scheint mir ein Hauptverdienst des

der hebräischen Lyrik besser, wenn man annimmt, daß, was gesagt wird, wenigstens zunächst in eigentlichem Sinne gemeint ist. Der angefochtene Fromme spricht aus, was ihn bewegt und drückt; es ist möglich und naheliegend, daß andere in ähnlicher Lage sich sein Wort aneignen; so wird das Lied zum Ausdruck der Stimmung eines Kreises von Frommen. Schließlich kann auch die Gemeinde als Ganzes eine zutreffende Beschreibung ihrer Not und ihrer Hoffnungen in den Worten des Dichters erkennen. Aber wer von vornherein aus der Stimmung und der Lage des Ganzen heraus schrieb oder dichtete, wird dies doch wohl irgendwie deutlich gemacht haben. Bei vielen Psalmen ist dies auch so. Im übrigen hat die kollektive Auslegung ihre Berechtigung als ein Stück in der Geschichte der Psalmenauffassung; sie ist bei einer Reihe von Psalmen durch den Text, der uns vorliegt, direkt nahegelegt, bei anderen wegen des angegebenen Parallelismus möglich und zeigt dann, wie im Tempel die Psalmen aufgefaßt werden konnten; aber die individuelle Auffassung ist in den meisten Fällen die ursprüngliche und zugleich diejenige, welche das religiöse Bewußtsein am innigsten bewegt und am mannigfaltigsten bestimmt hat. Im einzelnen kann nur die spezielle Auslegung bestimmte Gründe für oder gegen jede der beiden Erklärungsweisen abgeben.

Manche Vertreter der kollektiven Fassung geben zu, daß die religiösen Erfahrungen, die in solchen Psalmen im Namen des Volkes ausgesprochen werden, nur von dem Einzelnen wahrhaft empfunden und erlebt werden können; vgl. Roy 36. Ist es dann nicht einfacher, anzunehmen, daß zuerst der einzelne Fromme solche Erfahrungen, die er gemacht, aussprach, als sich vorzustellen, daß der Psalmenverfasser der Gemeinde im ganzen etwas zuschrieb, was doch nur ihre einzelnen Glieder, nicht aber sie selbst als Gemeinschaft wirklich erleben konnte? Auch wenn solche Lieder im Tempelgottesdienst gebraucht wurden, werden nicht alle Züge von den Teilnehmenden auf das Volk bezogen worden

---

sonst vielfach hyperkritischen Psalmenkommentars von Duhm zu sein, daß er sich gegen die allzu ausgedehnte kollektive Deutung der Psalmen wendet. Interessant ist es, daß sich schon die Rabbiner Eliezer ben Hyrkanos und Josua ben Chananja (um 100 n. Chr.) über kollektive oder individuelle Deutung der Psalmen stritten. Pesach. 117a, Bacher, Agada der Tannaiten I² S. 149.

sein, sondern nur, was sich leicht und gefällig dazu eignete. Dabei mag ja die Personifikation um vieles selbstverständlicher und leichter gewesen sein, als es uns möglich erscheint, aber die „Wir“-Psalmen zeigen, daß man doch zu unterscheiden wußte zwischen dem, was die Gemeinde als Ganzes zu sprechen vermochte, und dem, was ihre einzelnen Glieder gemeinsam auszusagen haben. Man wird unterscheiden müssen zwischen

1. den Stellen, wo die Gemeinde als einheitlich personifizierte Größe auftritt. Hier ist sie eine einzelne Person, wie die „Tochter Zion“, der „Knecht Jahwes“ u. s. w. Diese Personifikation ist immer entweder poetisch, und dann meist auf kurze Verse beschränkt, oder allegorisch, vgl. Ez. 23 etc., dann wirkt sie leicht gekünstelt und gemacht.

2. Stellen, an denen sich viele, resp. alle einzelnen Glieder der Gemeinde mit ihren gemeinsamen Erfahrungen, Wünschen, Bitten, Klagen u. s. w. aussprechen, z. B. die Frommen in der Gemeinde oder die Gemeinde als aus vielen einzelnen Frommen bestehende Einheit. Das Naturgemäße ist in solchen Fällen der pluralische Ausdruck des betenden Subjekts. Für die innerlicheren und ernsteren religiösen Erlebnisse wird diese Form unwillkürlich vor der ersteren bevorzugt werden.

3. Stellen, wo ein einzelner seine persönlichen Anliegen im Gebet vor Gott ausspricht. Hier spricht sich die Höhe individueller Religiosität, die das Judentum erreichte, am meisten aus. Wurden solche Psalmen im Sinne von Nr. 1 umgedeutet, so mußte notwendig vieles von den feinsten und edelsten Zügen sich verwischen.

Nicht unwichtig ist für unsere Aufgabe auch das kleine Buch der Klagelieder, dessen Bestandteile allerdings aus sehr verschiedenen Zeiten stammen; am ältesten ist wohl c. 2 und 4, am jüngsten c. 3. Letzteres Kapitel dürfte von manchen doch etwas zu niedrig eingeschätzt werden, vgl. Budde, Komm. S. 92. Es zeigt immerhin, wie die spätere Zeit den religiösen ndividualismus Jeremias sich anzueignen und in der Form die Ausdrucksweise Jeremias nachzuahmen suchte. Freilich ist die Anordnung im einzelnen oft undurchsichtig und die Gruppierung der Gedanken unklar, die Form gekünstelt. Der Verfasser scheint e persona Jeremiae reden zu wollen, vgl. Stade, Gesch. Isr. I, 701 Anm. Daß das Lied jedoch im synagogalen und im Tempelgottesdienst auf die Geschicke Israels bezogen wurde, ist dadurch nicht ausgeschlossen. Nur dürfte es, wie sich aus den bei Budde a. a. O. angeführten Gründen ergibt, ursprünglich in individualistischem Sinne konzipiert sein (gegen Smend, ZAW. 1888, S. 62 Anm. 3).

Das Buch Hiob, das ebenfalls in unsere Periode gehört. läßt sich nicht ohne eingehende Berücksichtigung des Problems, das es zum Gegenstande hat, besprechen. Dieses aber ist ein Teil der nachher zu behandelnden Aufgabe, und wir sehen daher hier von einer weiteren Erörterung seiner literarischen Eigentümlichkeit und der Möglichkeit seiner Verwertung ab.

Das kanonische Spruchbuch endlich ist für die hier zu behandelnde Aufgabe deswegen von Wichtigkeit, weil es einen Einblick darein tun läßt, wie sich die vom Gesetz aufgestellten Forderungen im praktischen Leben ausnahmen. Wir sehen, welche Bedeutung trotz aller ceremoniellen und kultischen Vorschriften das Sittengesetz gewonnen hat. Die später herrschend gewordene juristische Kasuistik in der Anwendung des Gesetzes fehlt hier noch ganz, das Gesetz ist noch kein Joch, kein Gebot, das man einesteils zu halten und dem man sich doch dabei, wo es nur geht, zu entziehen sucht; vielmehr kann der Mensch gar nichts Klügeres tun, als das Gesetz möglichst genau zu erfüllen, denn das lohnt sich. Die ganze Anschauung zeigt, daß keine schweren Krisen durchzukämpfen waren. Persönlichkeiten, wie der Dichter des Hiob und des 73. Psalms waren Ausnahmen im Judentum.

Die schwierige Frage, wieweit sich in der alttestamentlichen Spruchweisheit fremde uralte orientalische oder gar schon hellenisierende Elemente finden, ist für unser Problem ohne Belang. Für uns kommen die Sprüche nur in betracht, insofern sie ein Dokument einer gewissen Strömung innerhalb der jüdischen Frömmigkeit darstellen. Es ist ja allerdings richtig, daß das ältere Judentum fremden Einflüssen im ganzen nicht unzugänglich war. Allein der Typus der Frömmigkeit, der sich in den Sprüchen Ausdruck schafft, ist doch durchaus jüdisch.

3. Um die Anschauung von Sünde und Gnade im älteren Judentum richtig zu verstehen, ist es notwendig, den Mittelpunkt der religiösen Gesamtanschauung dieser Periode zu finden, die Grundlage, auf der sich das gesamte religiöse Bewußtsein aufbaut, festzustellen und davon auszugehen. Dieser Mittelpunkt ist nicht der Gottesbegriff gewesen, ebensowenig

die kultischen und rituellen Institutionen, noch weniger das Gesetz im allgemeinen; denn erst im Laufe dieser Periode hat es die Bedeutung erlangt, welche ihm späterhin zukam. Auch die messianische Hoffnung im engeren Sinne des Worts kann nicht den Ausgangspunkt bilden, da die Person des Messias gerade im Judentum oft sehr zurücktritt. Vielmehr wird man von dem Erwählungsglauben ausgehen müssen. Das Wort Erwählung ist hier in etwas weiterem umfassenderem Sinne gebraucht.

Daß Jahwe der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes sei, war die Grundanschauung des alten Israel. In derselben Überzeugung stehen die Propheten. Ihrer Predigt hatten die Juden es zu verdanken, daß das Exil diese Überzeugung nicht vernichtete. Vielmehr grub sie sich nunmehr erst recht tief in das allgemeine Bewußtsein ein. Aber die Form, die sie annahm, ist so eigentümlich, daß alle übrigen religiösen Anschauungen dadurch bestimmt werden. Auch hier ist es der Gegensatz, welcher die Weiterbildung des Bisherigen verursachte.

Durch das Exil war die Nation vernichtet. Die Rückkehr brachte statt glänzender Wiederherstellung dürftige Zustände, Nöte und Bedrängnisse aller Art. Dennoch hielten die Juden daran fest, daß sie, nur sie das von Jahwe erwählte Volk seien. Im Exil gerade wandelte sich der Gegensatz von Juda und fremden Völkern allmählich in einen Gegensatz von Juden und Heiden. Gerade hier wurde das Volk sich seiner religiösen Überlegenheit bewußt. Die Worte Ezechiels und Deuterojesaias verhallten nicht ungehört. Der immer erneute Hinweis auf die großen Heilstaten Jahwes in der vergangenen Geschichte wirkte schließlich doch. Die jüdischen Exulanten überwanden den niederschmetternden Eindruck des Exils. Fest und immer fester standen sie in dem Bewußtsein: „dennoch sind wir das bevorzugte Volk; dennoch bleibt Israel auserwählt aus allen Geschlechtern der Erde.“ Ohne diesen Glauben wäre es zu keiner Rückkehr und Neugründung eines jüdischen Gemeinwesens gekommen. In diesem Glauben wurzelte die Hoffnung auf eine bessere herrlichere Zukunft. Als

das erwählte Volk hat Israel noch etwas vor sich. Die Erwählung verpflichtet aber auch zu besonderen Leistungen. Weil das Gesetz das Unterpfand der Erwählung Israels war, nahm man sein Joch mit immer größerem Eifer auf sich. Die Begeisterung für das Gesetz, die am Ende unserer Periode herrscht, ist zum großen Teil auch Freude an der eigenen bevorzugten religiösen Stellung.

Von den bisherigen Anschauungen unterscheidet sich der seit dem Exil entstehende jüdische Erwählungsglaube vor allem durch seinen reflexionsmäßigen Charakter. Die Zeiten naiver Selbstzuversicht waren vorüber. Nur vermöge eines energischen Willensakts, nur im beständigen Kampf gegen alle möglichen hindernden Eindrücke konnte der Satz von der Erwählung Israels festgehalten werden. Niemand konnte in dem kleinen jerusalemischen Gemeinwesen das vom Gott des Himmels und der Erde bevorzugte auserwählte Volk erblicken. Dennoch wichen die Juden nicht einen Schritt zurück. Der Gegensatz bewirkte nur, daß der Satz von der Erwählung Israels mit immer größerem Nachdruck betont wurde. Je weiter der Horizont wurde, um so größer wurde die Entschlossenheit, um so wichtiger die Unterschiede, um so tiefer der Abstand.

Es ist charakteristisch mit welchem Nachdruck immer wieder hervorgehoben wird, daß Israel nach seiner natürlichen Beschaffenheit am wenigsten berechtigt war, irgend etwas Besonderes zu beanspruchen. Jahwe aber hat aus absolut freiem Entschluß gerade Israel sich ausgesucht und Dinge an ihm getan, die völlig einzigartig sind und Israel über alle andern Völker hinausheben. So bekommen wir das einemal den Eindruck einer ganz übertriebenen Selbstgeringschätzung, das andere Mal den eines maßlos gesteigerten Selbstgefühls. Jedes einzelne der 7 Völker, die Jahwe vor Israel vertrieb, war größer als Israel im ganzen, Deut. 7, 1. 7; 11, 23. Israels Unwürdigkeit, seine Schwäche, Widerspenstigkeit u. s. w. wird auf jede nur mögliche Weise eingeschärft, es ist ausschließlich Jahwes freier Entschluß, wenn es das Land, in welchem Milch und Honig fließt, erhalten hat; vgl. Deut. 9, 4 ff.; 26, 5 ff. Es

hat Jahwe gefallen, Israel zu lieben, cf. Dt. 23, 6, schon in seinen Vätern hat er es sich auserwählt und nur um des Schwurs willen, der ihnen gegeben ist, erbt Israel das Land der Kanaaniter, Deut. 9, 4 f.; 1, 29 f. 4, 37; 7, 8; 10, 15 etc. etc. Auch Alt-Israel schon hatte ein Gefühl für das, was es seinem Gotte verdankte, nun aber tritt in allen diesen Dingen an die Stelle der unmittelbaren lebendigen Empfindung mehr und mehr nüchterne Reflexion; alles menschliche Tun verschwindet und wird von dem göttlichen Alleinwirken aufgesogen. Je mehr die Gegenwart große Taten vermissen ließ, um so mehr klammerte man sich an die Vergangenheit oder hoffte ähnliche gewaltige Ereignisse für die Zukunft. Die Taten Jahwes beim Auszug aus Ägypten werden nicht nur poetisch gesteigert und verherrlicht, jeder einzelne Akt wird ausgestaltet und seine Bedeutung vergrößert, alles im nüchternsten eigentlichsten Sinne gefaßt, und immer neue Taten treten zu den bereits gemeldeten hinzu. Vorwärts und rückwärts verlängert sich die Reihe. In der Urzeit beginnen sie schon, vgl. Jes. 51, 9: Ps. 89, 2. 9 ff., cf. auch Ps. 25, 6; 74, 13 f.; die Zeit der Errettung aus Ägypten, des Wüstenzugs und der Einführung in Kanaan bildet den Höhepunkt, vgl. nur Jes. 63, 7. 11–14; Mi. 7, 15; Ps. 77, 17 ff.; 78, 12 ff.; 80, 9; 105, 26 ff.; 106, 9 ff.; 114 etc. etc. Neh. 9, 9 ff. u. s. w. Die Gnadenerweisungen an David schließen sich an Jes. 55, 3; Ps. 89, 4. 20 ff. etc. Den Endpunkt bildet die Errettung Jerusalems vor Sanherib.

All das geschah durch Jahwe, um sichtbar zu bezeugen, daß Israel sein Volk sei, das er erwählt habe; vgl. Ps. 33, 12; 46, 8. 12; 47, 5 ff.; 106, 5; 115, 9; 135, 4; Neh. 1, 10 etc. etc. Im einzelnen schafft sich der Erwählungsglaube seinen Ausdruck vor allem in der neuen Vorstellung vom Wesen des Bundes mit den Vätern und mit Israel und im besonderen in dem Satze von der Erwählung Jerusalems, Zions, ja Judas überhaupt.

Wie die Vorstellungen vom Bunde Jahwes mit Israel sich wandelten, ist bekannt. Der Bund wird immer mehr ein term. techn. für das spezielle Verhältnis Jahwes zu Israel. In Gen. 17 und Ex. 31, 13–17 ist es deutlich, daß der Zweck des Bundes, der Verheißung sowohl wie des Bundeszeichens, das

von Seite des Menschen zu leisten ist, der ist, Israel aus den übrigen Völkern auszusondern und ihm eine einzigartige Stellung unter denselben zu verleihen. Von diesem Gefühl zeigt sich die nachexilische Zeit immer mehr und schärfer durchdrungen. Alles was irgend dasselbe zu steigern geeignet ist, wird begierig ergriffen und nichts läßt sich mehr durchsetzen, wenn es nicht irgendwie mit dieser Tendenz zusammenhängt; vgl. Esr. 9, 10–15; 10, 2–12. Die Überzeugung, daß Jahwe gerade Juda und den Zion sich im besonderen Grade ausersehen habe, welche besonders durch die Reform Josias gestärkt worden war, wandte sich nicht nur gegen die Heiden sondern auch gegen das ehemalige Nordreich. Schon die Geschichtserzählung der Königsbücher zeigt dies, vgl. I Kg. 12, 26–13, 34, noch mehr die der Chronik; vgl. auch Ps. 78, 68 und ähnliche Stellen. Die 10 Stämme gelten als abgefallen nicht bloß in politischer, cf. schon Jes. 7, 17, sondern auch in religiöser Beziehung. Jahwe hat sie verworfen und Juda erwählt. Seit der Gründung der samaritanischen Gemeinde wurde der Gegensatz noch schärfer. Gleichwohl blieb der Zusammenhang theoretisch aufrecht erhalten. Man träumte von einer Wiederkehr der 10 Stämme aus Assyrien, suchte auf jede Weise den Schein zu erwecken, als sei die neugegründete Gemeinde die Fortsetzung des alten „Israel“ und mit einer merkwürdigen Vorliebe rechnete man sich zu den Abkömmlingen des Stammes Benjamin[1]). Was Zion und der Tempel schon im älteren Judentum für eine religiöse Bedeutung hatten, zeigt nicht nur das Buch des Deuterojesaia mit seinen Anhängen, vgl. Jes. 54; 60; 62; 65, 18 ff. und viele Psalmen, sondern vor allem die Tatsache der Rückkehr selbst, das lebendige Interesse, das die babylonische und die ganze östliche Exulantenbevölkerung an den Dingen in Jerusa-

---

[1]) Zu der eigentümlichen Vorliebe für den Stamm Benjamin, der auf jede Weise gehoben werden soll im Gegensatz zur älteren Literatur, vgl. Neh. 11, 7 ff. 31 ff. (die Zahlen); I Chr. 7, 6 ff.; 8, 1 ff.; 9, 7 ff.; 12, 16; 21, 6 (NB.!); II Chr. 11, 1. 3. 12. 23; 14, 7; 15, 9; 17, 17; Esth. 2, 5; Ps. 68, 28. Dem Stamm Benjamin anzugehören galt als besonderer Vorzug. Beachte das *φυλῆς Βενιαμίν* Phil. 3, 5! Nach E. Meyer, Entstehung des Judentums S. 165 „eine Lieblingsmarotte der späteren Zeit“. Die Sache verdiente eine nähere Untersuchung.

lem nehmen, vgl. Esr. 7, 13 ff.; Neh. 1, 3 ff. u. s. w. Der Nerv all dieser Empfindungen lag darin, daß man in dem Zion und dem Tempel das Unterpfand der Erwählung Israels erblicken gelernt hatte. Jahwe liebt Zion, Ps. 46, 87 etc.; es ist sein Eigentum, Ps. 48, 132. 13 etc. Der heilige Berg, auf dem er wohnt, Ps. 2, 6; 9, 12; 46, 5 f.; 48, 3 f.; (74, 2); 78, 68; 93, 5: 135, 21 etc. etc. oder seinen Namen wohnen läßt, ist trotz aller schweren Gerichte, die Juda getroffen haben, unverändert geblieben, was er war. Seine Bedeutung stieg noch im Lauf der Jahrhunderte. Das Deuteronomium, Ezechiel, Deuterojesaia und Esra, gesetzliche und prophetische Richtung im Volk haben dazu beigetragen.

4. Einen eigentümlichen Ausdruck fand dieses Erwählungsbewußtsein auch in dem Zusammenhang mit der Anschauung von der Einheit des Menschengeschlechts. Je mehr Völker in den Gesichtskreis der Juden traten, umso straffer schloß sich ihnen der genealogische Zusammenhang zu einem einheitlichen alles umfassenden System. Auch hier erkennen wir gleichzeitig den Umschwung des allgemeinen geistigen Lebens, die stärkere Neigung zum Reflektieren, zu theoretischem und schematischem Ausdruck und die Zähigkeit, mit welcher das Judentum die alte Position auch dem veränderten Gegensatz gegenüber unbeirrt festhält. Nicht nur Israel und seine Nachbarn, sondern alle bekannten Völker finden ihren bestimmten Platz in dem großen genealogischen Schema. Die Menschheit ist wirklich eine große Familie von Völkern, von einem Blut wohnen aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden. Das ist jetzt nicht mehr nur volkstümliche oder wie anderwärts halb mythologische Vorstellung, sondern bestimmte religiös fundierte Überzeugung.

Aber wozu dient dieser ganze Apparat? Letztlich doch nur dazu, die Sonderstellung Israels im Ganzen der Menschheit um so deutlicher hervortreten zu lassen. Man weiß, wie die Völker unter sich zusammenhängen, aber abgesehen davon, daß sie existieren, ist von ihnen nur zu berichten, daß nicht sie erwählt sind, sondern Israel. Ein bezeichnendes Beispiel

dafür, wie das Judentum prophetische Ideen aufnimmt, sie aber in eine Form prägt, welche jeden Augenblick den eigentlich prophetischen Inhalt ertöten oder in sein Gegenteil verkehren kann! Das genealogische Schema konnte ein bedeutsamer Ausdruck des prophetischen Universalismus sein, vgl. die Verwendung dieser Idee, act. 17, 26 ff.; ebenso aber konnte es die Folie für einen um so höher gesteigerten nationalen Dünkel bilden. Gott steht nach jüdischer Anschauung ohne Zweifel auch zur Heidenwelt in positiven Beziehungen, es scheint, als sollte z. B. das Sabbat Gebot, und jedenfalls sollten die Gen. 9, 4 ff. genannten Gebote in der ganzen Welt gelten. Allein das Volk, welches diese Satzungen innehält, sind eben doch wieder nur die Juden, und so kommt es von selbst dahin, daß sie erst recht über die andern sich erheben, daß die Welt schließlich überhaupt um ihretwillen geschaffen ist. Die Andeutungen in älteren Schriften, prophetischen wie historischen, wonach von Israel Segen in alle Welt hinausgehen solle, vgl. Gen. 12, 3; 22, 18 und Parallelen Jes. 2, 2–4; 19, 19–24 etc., werden zwar getreulich weiter überliefert und reproduziert, aber das Interesse daran, den Heiden die Teilnahme an den Heilsgütern Israels in Aussicht zu stellen, tritt zurück hinter dem Streben nach der Verherrlichung Israels und allenfalls Jahwes, weil dieser Israels Gott ist[1]). Daß die fernen Inseln kommen sollten, um vor Jahwe in Zion anzubeten und herrliche Weihegaben zu bringen, ließ man sich wohlgefallen, (vgl. Bertholet, a. a. O. 135) — dieser „Universalismus" herrscht auch im II. Makkabäerbuch und bei Aristeas — aber wehe den fremden Unterdrückern! Wehe über Edom und Moab und alle, die da sagen, das Haus Israel ist gleich geworden den andern Völkern! vgl. Jes. c. 13 f.; 34 f.; 63, 1–8; Ez. 25, 8 und c. 25 ff. im Ganzen; c. 35; Obadja; Joel 4 etc. Alles, nur das nicht!

[1]) Daß einige Psalmstellen eine etwas mehr universalistische Tendenz aufweisen, vgl. Bertholet, Stellung der Israeliten etc. 192 f., ist ja richtig; doch wird dadurch die Grundanschauung für das Judentum nicht alteriert. Das religiöse Leben des Judentums wurzelt trotz allem in dem spezifisch jüdischen Erwählungsglauben.

Selbst das Buch Jona ist nicht in dem Sinne „universalistisch“, daß es den Heiden die Teilnahme an den Heilsgütern Israels zuerkennete. Es spricht davon, daß auch die gottlose Weltstadt, wenn sie Buße tut, ein Anrecht auf Gottes Erbarmen hat. Die Sonderstellung Israels ist mit keinem Worte berücksichtigt, sie wird weder behauptet noch bestritten. Ebenso ist von einer „Gleichstellung der Völker mit Israel in der Heilszeit auch in den Psalmen nirgends die Rede“, vgl. Roy, a. a. O. 32. Man hatte im Judentum nichts dagegen einzuwenden, wenn der Tempel in Jerusalem als ein Tempel des „Himmelsgottes“ von dem persischen Könige anerkannt wurde; und vor dem Werke Esras konnte der Prophet Maleachi sogar den Priestern in Jerusalem vorhalten, daß Jahwes Name überall auf Erden groß sei unter den Völkern, vgl. Ps. 65, 3 ff., und daß man ihn draußen besser zu ehren wisse als bei ihnen, Mal. 1, 11; allein derartige Anschauungen verschwinden gar bald. Die Juden wollten nichts davon wissen, daß Jahwe nur ein anderer Name für Bel-Marduk, oder für Ahura-Mazda sei. Wenn es Götter gab, die über die Völker herrschten, so waren sie doch zum mindesten Jahwe in Ohnmacht unterworfen, oder sie waren überhaupt eitle Götzen, vielleicht auch böse Dämonen. Keine derartige Anschauung beschränkte oder berührte auch nur die Gewißheit, daß Jahwe der einzig wahre Gott, Israel das einzig erwählte Volk sei. Was war es doch für eine unglaubliche Zumutung, die Esra und seine Partei an das Volk stellten, so und so viele Ehen einfach aufzulösen, damit der Same des Volkes Gottes rein erhalten werde. Und er drang durch! Die Konsequenz, die sich aus der bereits eingeschlagenen Richtung ergab, siegte trotz aller Schwierigkeiten und Hindernisse.

5. Wohin die Richtung der Zeit geht, ist schon im deuteronomischen Gesetze zu erkennen, und es ist in anbetracht der geschichtlichen Umstände, in denen sich das Judentum befand, nur zu begreiflich, daß sie dahin ging. Das Judentum bedurfte der Absonderung, um seine eigentümlichen Kräfte sich einheitlich sammeln zu lassen. Nur wenn es sich ganz und gar durchdringen ließ mit dem Bewußtsein, daß Israel allein

und sonst keines der Völker das auserwählte sei, konnte es sich das geistige Erbe der Vergangenheit in den Stürmen der Zeit erhalten. Aber andererseits hat eben damit auch eine falsche Richtung im geistigen Leben des Volkes Fuß gefaßt, welche nicht nur ein gut Teil dessen, was auch zum geistigen Erbe der Vergangenheit gehörte, erdrückte und erstickte, sondern auch das, was erhalten wurde, vergiftete und entstellte. So vereinigt das Judentum in dem Bewußtsein der Erwählung die merkwürdigsten Gegensätze: Ganz und gar unwürdig war und ist Israel der Stellung, die Gott ihm zuwies, einzig und allein Gott ist es, der in freiem Entschluß alles getan hat, und unendlich ist, was an Israel geschehen ist, gegenüber allen andern Völkern, aber während Israel sich so in äußerster Unterwürfigkeit vor Gott beugt, und zum Nichts zusammensinkt, hebt es sich zugleich im höchsten Maß über alle andern empor, ja in immer steigendem zuletzt maßlosem geistlichem Hochmut verachtet es alle übrigen Völker. Natürlich dauerte es lange Zeit bis diese Stimmung wirklich die offiziell herrschende wurde, und es fehlt auch nicht ganz an Spuren von entgegengesetzten Regungen, aber es hat etwas Tragisches zu sehen, wie dem jüdischen Volk sein einziger fester Halt, die Tatsache der Erwählung, zum Fluch geworden ist.

XVI. Kapitel.

Die Sünde der Vergangenheit und die Selbstbeurteilung der Gemeinde in der Gegenwart.

1. Die Gewißheit, daß allem Entgegenstehenden zum Trotz Israel doch das auserwählte Volk sei, war die feste Grundlage für das Heilsbewußtsein der jüdischen Gemeinde. Alle ihre religiösen Anschauungen, ihre Hoffnungen und Erwartungen hatten hier ihre Einheit. So war auch die Sünde der Gemeinde etwas Besonderes, weil sie die Sünde des auserwählten Volkes war, und wenn Gott seine Gnade wieder zuwandte, so tat er es um der besonderen Beziehungen willen, welche ihn an sein Volk banden. Unter diesen Gesichts-

punkten betrachtet der Verfasser des Liedes Moses, Deut. 32, die Geschichte Israels. Gottes zuvorkommende Gnadentaten, wie sie die Erwählung Israels zeigt, Israels Undank, die schwere Strafe, die ihm dafür wurde, werden vorgeführt, dann aber als es zur Vernichtung kommen soll (v. 27), greift Gott doch ein zur Rettung seines Volks vor allem um der Feinde willen, die sonst ihn und seinen Ratschluß verkennen würden: in diesen Gedankenreihen bewegte sich nunmehr Jahrhunderte lang das religiöse Denken des Judentums.

An Stelle der gleichgültigen, trotzigen oder leichtfertigen Stimmung der vorexilischen Zeit war seit der Zerstörung Jerusalems Verzagtheit und Mutlosigkeit getreten. Auch nach dem Exil herrschte noch lange eine sehr gedrückte Stimmung, wie die Klagelieder, Haggai, Sacharja, Maleachi, die Nachträge zu Deuterojesaia u. s. w. zeigen. Vor allem ging das Judentum mit der Vergangenheit ins Gericht. Das Gesetzbuch, nach dem sich die Gemeinde zunächst einrichtete, wurde mit einer geschichtlichen Einleitung versehen, welche auf der älteren jehovistischen Erzählung sich aufbaut, und besonders die Verfehlungen und Versündigungen des Volkes ausführt. Die Anknüpfung hiezu war in der älteren Fassung gegeben, vgl. Ex. 15, 22 ff.; 17, 2 ff,; c. 32; Num. 11, 1 ff. 4 ff.; c. 13 und 14 und dazu Deut. 1, 27 f.; 4, 3 etc. Moses Versündigung wird mehrfach hervorgehoben Deut. 1, 37; 3, 23 ff.; 32, 51 etc. Wenn auch die schroffe Form der Verurteilung, wie Ezechiel sie hat, nicht völlig durchdrang, so eben so wenig die Anschauung Hoseas und Jeremias, wonach die Wüstenzeit für Israel und Jahwe die Zeit der ersten bräutlichen Liebe war. Vielmehr blieb es im wesentlichen bei der Stimmung, wie sie in noch späterer Zeit z. B. der 106. Psalm ausdrückt: Unsere Väter in Ägypten verstanden nicht Deine Wundertaten, dachten nicht an die Fülle Deiner Gnadenerweisungen und murrten wider den Höchsten (lies: עליון statt על־ים) am Schilfmeer v. 7. Schnell vergaßen sie seine Taten und warteten nicht auf seinen Ratschluß v. 13; vgl. Ps. 78 etc. Um so schärfer wurde über die ganze Zeit, die Israel in Kanaan zugebracht hatte, der Stab gebrochen. Hier wurde das Verwerfungsurteil der Propheten

allmählich Gemeingut, wenn auch inhaltlich und formell zwischen dem, was die Propheten gesagt hatten, und dem, was die jüdische Gemeinde sich aneignete, beträchtliche Unterschiede bestehen. Das Verständnis dafür, daß das alte Israel in seiner Weise wirklich Jahwe zu verehren glaubte, ging verloren. Alt-Israel trieb nur Götzendienst und immer wieder Götzendienst, vgl. Deut. 28,14; 29,17 ff.; 30,17; 32,16; Ri. 2,11 ff.; 6,10; 8,33; 10,6; I Sam. 7,3 f.; 8,8 etc.; Ps. 106,35 f. Selbstverständlich war der Höhendienst ein Dienst fremder Götter, II Kg. 17,10 ff.: Ez. c. 6 u. oft. Baal soll stets und überall Name einer fremden Gottheit gewesen sein, Ri. 2,11 ff.; 6,25 ff.; II Kg. 17,16. Mit der Zeit sah man in dem Götzendienst die Verehrung böser Dämonen, vgl. schon Lev. 17,7; Deut. 32,17. Auch die Kinderopfer galten nicht Jahwe, sondern den shedim, Ps. 106,37.

Die feineren Unterschiede in der Auffassung der Sünde, wie wir sie im einzelnen bei den Propheten beobachten konnten, werden gänzlich verwischt. Von ihren so bestimmten und konkreten Anklagen blieb wenig im Bewußtsein haften: am deutlichsten noch die Klage über das viele unschuldig vergossene Blut, über die Ungerechtigkeit gegen die Schwachen, die Ausbeutung der Geringen, den vielfachen Rechtsbruch in Israel. Vgl. Jer. 19,4; II Kg. 24,4; Ez. c. 22; 24,6.10; Thren. 4,13 f.; Sach. 7,9.10. Der Verfasser des 106. Psalms freilich meint bei dem Vergießen unschuldigen Blutes vor allem an die Kinder denken zu müssen, Ps. 106,38. Sonst aber erinnerte man sich an die Verfolgungen der Propheten, vgl. Jer. 2,30; 26,20–23; II Kg. 21,16; II Chr. 24,21. War es doch die Hauptschuld der Vergangenheit, daß sie dem Wort der Propheten nicht folgen wollte, vgl. Sach. 1,4; 7,12; Jer. 7,13.25 ff.; 25,4 ff.; 44,4 ff.; Esr. 9,10 ff.; II Chr. 25,16 u. öfter. Daneben nehmen aber stereotype Wendungen und allgemeine Formeln, die vor allem an das Deuteronomium und Ezechiel erinnern, einen immer größeren Raum ein. Vgl. Jer. 25,5 ff.; Jes. 65,2; Neh. 1,7; 9,16 ff. Man spricht vom „gesündigt haben", von „Unreinigkeit", von „der Bosheit der Taten" im allgemeinen, Thren. 1,8; 4,6; Neh. 1,6 f.; Esr. 9,7; Ps. 106,43 etc. Die

Väter waren widerspenstig und wollten nicht hören, Jer. 11, 8, 25, 4 ff.; 44, 5 etc.; Sach. 1, 4 ff.; Neh. 9, 16 ff. 26 ff., sie wandten sich ab und nicht herzu, Jer. 7, 24, sie waren halsstarrig und widerspenstig, unbeschnitten an Herzen und Ohren, Lev. 26, 39—41 u. s. w. u. s. w.

Dabei macht sich allmählich auch für die Beurteilung der Vergangenheit die Fragestellung geltend, welche jeweils die Gegenwart beherrschte. Es treten in der Schuld der Väter die Sünden hervor, gegen die die Nachkommen am schärfsten glaubten kämpfen zu müssen. Die Vermischung mit den Kanaanitern war an der Verderbnis Israels schuld. Dabei denkt man jetzt vor allem an die Mischehen mit ihnen, vgl. Deut. 7, 3 ff.; Jos. 23, 12; Esr. 9, 11 ff.; Neh. 10, 31; 13, 26. So tritt die Vernachlässigung des Kultus und ceremonieller Vorschriften als besonders schwere Sünde ins Bewußtsein. Das Exil erklärt sich aus der Versäumnis der Sabbatjahre, Lev. 26, 34 f.; II Chr. 36, 21, und der Entheiligung des Sabbattages, vgl. Jer. 17, 23 ff.; Ez. 20, 12 ff.; 22, 8 ff.; Neh. 13, 18 etc. Ezechiel beklagt sich über die Bestattung von Leichen in der Nähe des Tempels, Ez. 43, 7 ff., über die Verwendung von Unbeschnittenen im Tempeldienst, Ez. 44, 6 f. Nach dem Chronisten sollen zu Zeiten sogar die Türen des Tempels überhaupt zugeschlossen worden sein, II Chr. 28, 24, vgl. dagegen den von den Propheten bezeugten Eifer des Volkes gerade in der kultischen Verehrung Jahwes. Das Verständnis für die Stellung der Propheten zum Kultus kam der nachexilischen Gemeinde zwar nie ganz abhanden, vgl. Ps. 40, 7; 50, 8 ff.; 51, 18 f., aber das Bild der Vergangenheit mußte sich unter dem Einfluß der Zeitströmung, die den Kultus wieder sehr hoch einschätzte, notwendig modifizieren.

Bezeichnend ist weiter für die nachexilische Auffassung der Schuld der Vorzeit die Tendenz, das Verwerfungsurteil atomistisch zu vereinzeln. Auf einen Stand, eine bestimmte Erscheinung, wenn möglich eine einzelne Persönlichkeit wird alle Schuld gewälzt; sobald in dieser einen Beziehung eine Änderung eintritt, ist auch alles wieder gut. Jerobeam ist an aller Sünde Nordisraels und schließlich an dem Untergang des

Nordreichs schuldig, so schon im ganzen älteren Königsbuch, vgl. II Kg. 17, 21 ff. und die häufige Erwähnung „der Sünde Jerobeams, damit er Israel sündigen machte"; die Sünde Manasses ist schuld an der Zerstörung Jerusalems, II Kg. 21, 11 ff.; 23, 26; 24, 4; Jer. 15, 4. Die Tendenz zu dieser Auffassung hat sich schon während des Exils entwickelt. Doch sehen wir hier noch das Nachwirken der prophetischen Strafreden z. B. in den Klageliedern. Diese klagen alle Schichten und alle leitenden Stände an, auch Propheten und Priester, vgl. Thren. 4, 13. Die Anklage gegen Priester und Propheten wird zwar auch später noch gelegentlich immer wieder reproduziert, aber die wirklichen Verderber werden immer mehr die Könige. Hieß es einst: mein Volk ist wie seine Pfaffen (Hos. 4, 4 nach wahrscheinlicher Textänderung), so sind jetzt die Könige an allem schuld. Immer wieder wird in der Geschichte der Königszeit berichtet, daß das Volk noch auf den Höhen opferte, I Kg. 15, 14; 22, 44; II Kg. 11, 4; 14, 4 u. s. w., und wenn auch der König selbst sich tadellos hielt, so wird ihm dies doch zum Vorwurf gemacht; vgl. die angeführten Stellen. Unter dem Eindruck der Worte Hoseas blieb trotz der messianischen Verheißung die pessimistische Beurteilung des Königtums bestehen, I Sam. 8, 7 ff., und neben der Verherrlichung Davids als des Mannes nach dem Herzen Gottes, erhielt sich die Anschauung, daß das Königtum ein Abfall von Jahwe gewesen sei, I Sam. 12, 19–25. Hätte Gott nicht Israel sich zum Volke des Eigentums erwählt, und wäre er es nicht seinem großen Namen schuldig, so würde er um dieses Unrechts willen Israel verstoßen haben.

Freilich, kein Volk bringt es fertig, auf die Dauer in der eigenen Geschichte nur Verwerfliches zu sehen. Je atomistischer die einzelnen nationalen Mißgeschicke mit einzelnen Sünden oder den Sünden einzelner in der Vergangenheit in kausalen Zusammenhang gebracht werden, um so begreiflicher ist es andererseits, wenn auch die Gestalten, auf welche man noch mit Stolz und Anerkennung blicken konnte, isoliert und mit um so höherem Glanze umgeben werden. Zwar darf nicht verschwiegen werden, daß z. B. die ganze Hofgeschichte Davids,

die mit unübertrefflicher Wahrhaftigkeit und vollster Aufrichtigkeit auch die Freveltaten Davids an Batseba und Uria berichtet, von der jüdischen Gemeinde unverändert zu den heiligen Büchern gestellt worden ist. Aber allmählich erkennen wir doch, wie sich das Urteil verschiebt, und in der Darstellung des Chronisten wird nur unterschieden zwischen ganz frommen und ganz gottlosen Königen. Wo von einem frommen Könige Schlimmes berichtet werden muß, geschieht es mit außerordentlicher Zurückhaltung, vgl. II Chr. 19, 2 f. Von Davids Sünde, von Salomos Abfall ist überhaupt nicht mehr die Rede.

Von diesem Rückschlag, der zum größeren Teil einer späteren Periode angehört, abgesehen, war das Bewußtsein von der Sünde der Väter überaus lebendig. Man fühlte den Druck auf sich lasten, vgl. Jes. 63, 7—64, 11; Sach. 1, 12; Thren. 1, 14; 5, 16, und bekannte sich mit allem Ernst zur Schuld der Vergangenheit, Jes. 65, 7; Esr. 9, 7 ff.; Neh. 1, 6; 9, 16 ff.; Ps. 106, 6. Und selten wird ein derartiges Bekenntnis ausgesprochen, ohne daß zur Erschwerung der Selbstanklage auch von den Heilstaten Jahwes geredet wird. Die Vorfahren hätten es so ganz anders machen können und sollen, nachdem sie so wunderbare Dinge erlebt hatten, vgl. die Einleitung zu Neh. 9, 16 ff.: c. 9, 6–15; Jer. 32, 20–23. Deutlich hatte Jahwe ihnen gezeigt, daß er an Israel sich verherrlichen wolle, vgl. Ps. 78, 11 ff.: 96, 8–11. Immer wieder hatte er Israel vor aller Welt ausgezeichnet, Ps. 106, 7 ff. 34 ff.; Jes. 63, 7 ff., immer aufs neue Propheten gesandt! Wenn er das jetzt tun würde, wie wollte Israel seinen Gott rühmen und preisen, Jes. 63, 19—64, 11! So erschwert die Tatsache der Erwählung die Schuld der Vergangenheit. Ja sie macht die Sünde erst eigentlich recht bitter.

Und um so bitterer und schwerer wurde die Schuld, die von der Vergangenheit her die Gemeinde bedrückte, deswegen empfunden, weil mit der zunehmenden Herrschaft des Gesetzes der Abstand zwischen einst und jetzt sich vergrößerte. Das Gesetz wurde ja doch mit der Zeit wirklich durchgeführt. Und dennoch wollte es nicht anders werden! Unsere Väter haben gesündigt, sie sind dahin: wir aber tragen ihre Verschuldungen.

Thren. 5, 7; vgl. aus noch späterer Zeit Ps. 44, 18 f.; 79, 8. Die Not der Zeiten hörte nicht auf. Man wagte nicht mehr mit leichtfertigem Spott zu sprechen: „Die Väter haben Herlinge gegessen und den Söhnen sind die Zähne stumpf geworden." Ez. 18, 2; Jer. 31, 29. Aus dem Spott war eine innere Anfechtung, eine Schwierigkeit für den Glauben der Gemeinde geworden. Wie ist aber sonst das Elend und Unglück des Volkes Gottes zu erklären? So wurde die Frage nach dem Verhältnis von Sünde und Geschick ein wichtiges religiöses Problem für das nachexilische Judentum.

2. Schon im alten Israel pflegte man aus nationalem Unglück, aus Niederlagen, Dürre, Pest u. s. w. auf den Zorn Jahwes zu schließen. Schon damals entnahm man aus der äußeren Lage des Volks ein Urteil über seinen augenblicklichen religiös-sittlichen Stand nach dem Urteil Gottes. In gesteigertem Maß geschah dasselbe in der nachexilischen Gemeinde. Ja man kann sagen, daß diese Form der religiösen Selbstbeurteilung[1]) erst nach dem Exil wirklich Gemeingut des Ganzen geworden ist, daß sie erst hier ihre volle Bedeutung erlangt hat. Man sah es nicht mehr für etwas Selbstverständliches an, daß Jahwes Zorn zu seiner Zeit schon wieder vorübergehen werde, noch weniger zweifelte man daran, daß Jahwes Zorn eine Wirklichkeit und zwar ernstester Art sei. Der jüdischen Gemeinde stand unerschütterlich fest, daß ihr Ergehen sich nach ihrem Verhalten richte, und den Worten Ezechiels folgend, wandte auch der einzelne Jude diesen Satz uneingeschränkt auf sich an. Um zunächst bei dem ersteren zu bleiben, so ist zu beachten, mit welcher Energie das Judentum den prophetischen Vergeltungsglauben in sein Bewußtsein aufgenommen hat. Mit der naiven Ungebrochenheit und ursprünglichen Unmittelbarkeit vergangener Zeiten war es für immer vorbei. Auch hier herrschte jetzt die Reflexion, mit unerbittlicher Konsequenz wurde der ethische Pragmatis-

[1]) Zum Folgenden vgl. vor allem Smend, Alttestamentl. Religionsgeschichte [2], S. 394 ff.; überhaupt sei hier ein für allemal auf dieses Werk verwiesen. Der Wert der Smendschen Darstellung leidet m. E. darunter, daß S. die Psalmen zu ausschließlich in kollektivem Sinn verwertet.

mus theoretisch festgelegt; der Vergeltungsglaube wurde zum Vergeltungsdogma oder besser noch zur Vergeltungstheorie. Wenn ein Unglück von Jahwe geschickt wird, muß die Sünde des Volkes daran schuld sein: eine andere Ursache läßt sich nicht denken. So dachte wenigstens der rechte Jude, der überhaupt sich zur Gemeinde Jahwes im Ernste halten wollte. Allgemein gewöhnte man sich, den Zusammenhang von Verhalten und Ergehen stets nur unter diesem ethischen Gesichtspunkt zu betrachten. Die ganze Weltanschauung war so auf einem ethischen Grundgedanken aufgebaut. Sie erhielt dadurch eine sonst nicht vorhandene Festigkeit und Bestimmtheit, in welcher sich das Judentum hoch über die Gleichgültigkeit und das in den Tag Hineinleben der meisten Völker ähnlicher äußerer Kultur erhob. Ebenso aber bewahrte dieser sittliche Grundsatz vor der Resignation und dem kraftlosen Pessimismus, in welchen bei andern höherstehenden Völkern die Zuversicht zu einer von den Göttern überwachten sittlichen Weltordnung schließlich ausgelaufen war. Das Denken des jüdischen Volkes sah sich in der Behauptung seiner Überzeugung ebenso allen den vielen widersprechenden Tatsachen des Weltlaufs gegenüber wie das anderer Völker. Aber während sonst die Reflexion über solche Fragen hin zur Kritik und schließlich zum Aufgeben der Weltanschauung geführt hat, sehen wir hier zwar auch die Bedenken und Zweifel sich stark erheben, aber trotz allem blieb die zu grunde liegende Anschauung ungeschwächt bestehen. Wiederum können wir das nicht anders erklären als dadurch, daß das Judentum dieses Problem mehr von der praktischen als der theoretischen Seite angefaßt hat. Der Jude hatte sein Gesetz und die daran geknüpften Zusagen, er hatte in seiner Geschichte einmal und mehrmal wirklich erfahren, daß das Unrecht sich am Volke rächt, darum bemühte er sich mit einzigartiger Energie um die Durchführung dessen, was vor einer Wiederholung oder Steigerung des schlimmen Geschickes bewahren konnte. Das Judentum besaß noch die ganze Kraft, welche das religiöse Motiv dem sittlichen Ringen gibt. Die sittliche Weltordnung war ihm ein Glaubenssatz, nicht ein

theoretischer Versuch der Welterklärung. Unter der Voraussetzung einer sittlichen, von Jahwe garantierten Weltordnung handelnd, erfuhr das Judentum dieselbe auch immer wieder, und sah es als eine sittlich-religiöse Pflicht an, die Augen zu schließen gegenüber den Tatsachen, welche dieser Grundüberzeugung zu widersprechen schienen. Es läßt sich nicht bestreiten, daß das Judentum mit einer Art Fanatismus, mit einer Entschlossenheit, die eben nur das sieht, was sie sehen will und sehen zu müssen glaubt, den Glauben an eine Gerechtigkeit in der Geschichte festhielt; es war der Wille, nicht das folgerichtig schließende, an die Beobachtung des Vorliegenden anknüpfende Denken, das dieser Überzeugung Bestand verlieh. Aber diese Energie des Willens bedeutete auch die Kraft des Judentums, mittelst derer es alle Stürme überstehen konnte. —

3. Daß man in nachexilischer Zeit nicht selten mechanisch aus dem Unglück auf vorliegende Sünde schloß, ebenso wie man umgekehrt für jede Sünde die Strafe postulierte, zeigt sich wiederum zunächst in der Art und Weise, wie man die überlieferte Geschichte der Vergangenheit darstellte. Die Darstellung des Richterbuchs und des Chronisten lassen das erkennen. Man erinnerte sich noch wohl an die mannigfachen Bedrängnisse durch Nachbarn und nachdrängende Volksstämme, welche in jenen Anfangszeiten zu bestehen waren. Aber als Erklärung kennt man jetzt nur noch den immer sich wiederholenden Abfall. Die Strafe folgt ihm augenblicklich auf dem Fuße. Noch weiter geht bekanntlich der Chronist, bei dem die Theorie durchweg die Darstellung beherrscht. Wo irgend von einem König oder dem Volke — die beiden sind untrennbar, — unrechtes berichtet wird, fehlt es auch nicht an dem Bericht über die entsprechende Strafe, und wo von einem Könige erzählt wird, daß ihm ein Unheil zustieß, wird der Anlaß in irgend einer besonderen Versündigung gefunden. So stirbt Saul, weil er einen Totengeist befragt hatte I Chr. 10, 13; so ist der Feldzug Sisaks ausdrücklich als Strafe für den Abfall Rehabeams bezeichnet II Chr. 12, 2; Josaphats Schiffe scheitern, weil er sich mit Ahasja von Israel verbündet hat, II Chr. 20, 37; vgl. dagegen I Kön. 22, 49 f. Jorams

Unglück und Krankheit findet dieselbe Deutung II Chr. 21, 10 ff.; ebenso Ahasjas früher Tod durch Jehu II Chr. 22, 13 ff.; vgl. 24, 23 ff.; 25, 14 ff. 27. Usia wird aussätzig, weil er den Tempel Jahwes betrat II Chr. 26, 16 ff.; siehe noch 28, 5 ff.; 32, 25 f. Manasses lange Regierung fordert als Erklärung, daß er sich bekehrt hat, wiewohl noch zu Josias Zeit die von ihm geschaffenen Zustände bestanden, vgl. II Chr. 33, 12 f. 15—17; 34, 3 ff.; II Kg. 23, 4 ff. Der Zweck dieser Darstellung ist deutlich der, zu belehren und den Satz von der absolut sicher eintreffenden gerechten Vergeltung zu illustrieren an der Geschichte der Vergangenheit. Der Chronist zeigt, wie lebendig trotz aller widersprechenden Erlebnisse diese Überzeugung im Judentum gewesen ist. Wo eine derartige Überzeugung sich mit solchem Nachdruck innerhalb der überlieferten Geschichtsdarstellung durchsetzen konnte, da können die entsprechenden Parallelen in der religiösen Selbstbeurteilung der Gegenwart nicht fehlen. So sehen wir in der Tat, daß das Gefühl, vor Jahwe schuldig dazustehen durch das Erleben äußeren Unglücks wesentlich gesteigert wurde. Doch ist es nicht ganz leicht, aus den uns zu Gebote stehenden Quellen genauer festzustellen, welche Bedeutung die äußeren Erlebnisse für Erregung, Steigerung und Formierung des Schuldbewußtseins der Gemeinde gehabt haben.

Aus Haggai ist für die vorliegende Frage nichts Bestimmtes zu entnehmen. Er weist zwar auf den allgemeinen Unsegen hin, der alle Bemühungen der Zurückgekehrten verfolge, vgl. Hag. 1, 6. 10 f.; 2, 16 f., und sieht darin die deutliche Strafe für die Versäumnis des Tempelbaus, allein daß er auf diese Versäumnis erst aufmerksam gemacht worden sei durch den äußeren Unsegen, ist schwer denkbar. Sein Auftreten war vielmehr, wie bekannt, veranlaßt durch die Unruhen im Perserreich nach dem Tod des Kambyses, vgl. Hag. 2, 6 ff. 21 ff., in welchen er die Anzeichen der nahenden messianischen Zeit erblickte. Es läßt sich auch aus seinem Buche nicht entnehmen, daß er aus der äußeren Lage der Gemeinde besondere Schlüsse auf den religiös-sittlichen Stand derselben zu ziehen suchte. Er sieht nur für einen besonderen Fall in dem

auffallenden Unsegen eine Bestätigung seines Urteils über seine gleichgültigen Volksgenossen, und als es nach einiger Zeit besser zu werden schien, bestätigt ihm dies abermals, daß Jahwe wegen der Unterlassung des Tempelbaus gezürnt habe. Im übrigen äußert er sich über den allgemeinen Stand der Gemeinde überhaupt nicht.

Anders scheint es bei Sacharja zu stehen. Als Darius seiner Gegner rasch Herr wurde und die Erde sich ihm nach kurzem Widerstreben unterwerfen mußte, konnte er fragen: Jahwe Zebaoth, wie lange willst du dich nicht Jerusalems und der Städte Judas erbarmen, denen du nun zürnst (זעם) schon 70 Jahre? Sach. 1, 12; cf. 15b. Sacharja ist der Anschauung, daß Jahwes Zorn noch — freilich nicht mehr lange, auf Juda ruhe, und sein erstes Wort an die Gemeinde heißt: „kehret euch zu mir, spricht Jahwe Zebaoth, so kehre ich mich zu euch!“ Sach. 1, 3. Allein der Zorn, von dem Sacharja in Kap. 1 spricht, ist doch noch der, welcher von den Vätern her auf Juda lastet, vgl. 1, 2; ein Sündenbekenntnis für die Gegenwart findet sich hier nicht. Dagegen ist dies allerdings implicite in Kap. 3 ausgesprochen.

Sacharja sieht den Hohepriester Josua als Angeklagten vor Jahwe stehen, den Ankläger zu seiner Rechten, vgl. Ps. 109, 6. Es läge nahe, anzunehmen, daß Josua um besonderer individueller Vergehen in seinem hohenpriesterlichen Berufe willen als Angeklagter hingestellt werde. Allein wiewohl v. 7 diese Erklärung zu stützen scheint, ist sie doch nicht haltbar. Zunächst spricht dagegen das הביחר בירישלם v. 2. Jahwe hat Jerusalem erwählt, und soll deswegen — beachte das Motiv — den Ankläger zurückweisen. Dieses Motiv paßt besser, wenn in dem Angeklagen die Gemeinde vor Gott steht. Ferner sprechen gegen die obige Annahme die Worte: „Ist dieser nicht wie ein aus dem Feuer gerissener Brand?“ d. h. mit andern Worten: das Gericht ist doch schon zur Genüge hart und lang ausgefallen, was übrig ist, ist mit knapper Not dem Verderben entgangen: wozu immer noch weiter strafen? Dieses aber paßt wiederum nur auf die Gemeinde im ganzen. Endlich aber wird auch noch die Verheißung angefügt, daß Jahwe seinerzeit an einem Tage die Verschuldung des Landes tilgen werde, v. 9. Er will jetzt schon die Gemeinde als eine reine, mit weißen Kleidern geschmückte ansehen, v. 4. 5, und einst vollends alle noch vorhandene Schuld mit einem Schlage wegwischen, v. 9. Vielleicht wollte der Prophet in der Tat mit dieser Vision einen Streit über das Vorrecht im Tempel entscheiden — Josua soll

Herr im Hause Jahwes sein, dem Davididen Serubbabel bleibt die Anwartschaft auf die messianische Verheißung — vgl. Wellhausen, Kl. Proph.[3] z. St. 181, aber vor allem wollte er auch trösten und die baldige Aufhebung der noch immer sich auswirkenden Strafe verheißen. Daß Jahwe immer noch zürnt, erklärt sich nur daraus, daß der Satan immer noch Gott an die Sünde und Unreinheit der Gemeinde erinnert. Das soll nun anders werden. Gott wird sich zu seiner mühsam geretteten Schar bekennen, dem Ankläger unrecht geben. Es ergibt sich hieraus, daß das Gefühl des immer noch dauernden Drucks zu Sacharjas Zeit sich ohne weiteres umsetzte in das Bewußtsein, vor Gott um irgend welcher Sünde willen, die noch vorhanden ist, angeklagt zu sein. Das Unglück zeigt nicht nur, daß Jahwe zürnt, sondern daß er sich immer noch an Jerusalems Sünde erinnert, oder vielmehr daran erinnert wird. Denn — und das ist bemerkenswert — nicht mehr tritt Jahwe selbst als anklagender Zeuge gegen sein Volk auf, vgl. Mi. 6, 1 ff. und ähnliche Stellen, sondern ein Dritter, ein Widersacher, hält ihm stets die Sünde seines Volks im Gedächtnis. So muß er freilich strafen, aber der Zorn gegen sein Volk beginnt ihm innerlich fremder zu werden. Wenn es gelingt, Jahwe zum Bewußtsein zu bringen, daß er sein erwähltes Volk schon hinreichend schwer gezüchtigt habe, so muß er selbst den Ankläger zum Schweigen bringen, und dann gilt, wenn auch etwa noch Sünde vorhanden ist, wo kein Kläger ist, da ist auch kein Richter.

Sach. 3 ist, wie überhaupt eine für das religiöse Bewußtsein der nachexilischen Zeit sehr wichtige Stelle, so besonders charakteristisch für die Art und Weise, wie das Judentum es verstanden hat, den allmächtigen Richter der Welt doch wieder zum stets geneigten Parteigänger seines Volkes zu machen.

Wir sehen hier, wie der seit dem Exil auf der jüdischen Gemeinde lastende Druck ihre religiöse Selbstbeurteilung beeinflußt. Daß das Schuldgefühl wach blieb, rührte in der Tat vor allem daher, daß die Not nicht aufhören wollte. Man suchte das irgendwie mit dem Glauben an Jahwes gnädige Gesinnung in Einklang zu bringen, aber die Tatsache blieb bestehen: Israel ist angeklagt, Jahwe zürnt noch, und niemand konnte jetzt einen andern Grund dafür vermuten als die noch immer lastende Schuld. Soweit hatten es die Propheten und das Exil gebracht. Sacharja braucht nicht mehr zu zeigen. daß Heimsuchungen Strafe für Sünde seien, sondern kann von hier ausgehend den Versuch machen, die Gemeinde durch den Blick auf die Zukunft über ihr Geschick hinauszuheben.

Dabei unterscheiden sich jedoch die Aussagen Sacharjas über die Sünde der Gemeinde immerhin noch in einem nicht

unwichtigen Punkte von denen der späteren Zeit. Die Sünde der Gemeinde ergab sich nicht nur aus dem unglücklichen Geschick, das sie immer noch zu leiden hatte; sie lag auch für jeden, der sehen wollte, offen vor Augen. In Sach. 5, 5–11 wird in eigentümlicher Form geweissagt (vgl. Cheyne, origin etc., S. 323), daß die Sünde aus dem Lande hinweggetragen werden müsse. In den unmittelbar vorhergehenden Versen lesen wir eine Andeutung der Art, daß wegen Diebereien und Meineiden der Fluch über das Land hingehe, 5, 3 f. Ebenso findet Sacharja etliche Jahre später Anlaß zu ermahnen: redet die Wahrheit ein jeder mit seinem Nächsten und übet heilsames Recht in euren Toren, niemand ersinne Böses in seinem Herzen wider seinen Nächsten und liebet nicht falsche Eide, Sach. 8, 16 f. Liebet die Wahrheit und den Frieden, 8, 19, vgl. Sach. 7, 8 ff. Letztere Stelle bezieht sich freilich zunächst nicht auf die Zeit Sacharjas, sondern enthält Worte der alten Propheten, vgl. Nowack z. St., doch findet der Prophet Anlaß, die Zeitgenossen an dieselben zu erinnern. Auch weist er wie Haggai darauf hin, daß vor Beginn des Tempelbaus kein Segen und kein Wohlbehagen, kein Friede und Einigkeit sich einstellen wollte, Sach. 8, 10; auch er sah in diesem Versäumnis ein schweres Vergehen der Gemeinde. Kurz es fehlte nicht an Dingen, welche das sittliche Verwerfungsurteil herausforderten. Aber Sacharja kombiniert noch nicht, wie später geschah, das aus dem Geschick der Gemeinde sich ergebende Verwerfungsurteil in der Weise mit den vorliegenden Mißständen, daß er eine bestimmte Klasse von Menschen, die Gottlosen, für alles verantwortlich machte. Die Gemeinde als Ganzes steht schuldig da vor Gott, dies ist das eine, was Sacharja vertritt, das andere ist der Hinweis auf die noch vorhandene und immer wieder sich zeigende Ungerechtigkeit, die endlich einmal beseitigt werden muß. Beides steht noch neben einander; das Schuldbewußtsein, in welchem der Prophet mit der Gemeinde sich zusammenschließt, hat noch einen doppelten Anknüpfungspunkt. Die Not ist eine Anklage gegen die Gemeinde: aber ihre Sünde liegt vor Augen. Sie ist Sünde

des Ganzen, nicht Sünde einer Gruppe von Gottlosen, die nur das Ganze in Schuld setzte.

4. Nicht ganz dasselbe läßt sich für den Verfasser der Anhänge zum Buche Deuterojesaias sagen, vorausgesetzt. daß Jes. 56—66 wirklich in die Zeit zwischen dem Exil und Esra gehören.[1]) Bei ihm erkennt man zunächst auch, daß er fast überall von dem vor Augen liegenden Unrecht ausgeht. Die Verhältnisse müssen in der Tat trostlos geworden sein. Hoch und nieder, die Leiter der Gemeinde wie ihre Glieder trieben es ähnlich wie vor dem Exil. Schwelgerei. Jes. 56, 11 f.; Ungerechtigkeit, Jes. 57, 1; 58, 3 ff.; 59, 2 ff. 13 ff.; Abgötterei und verbotene Geheimkulte, 57, 3 ff; Unehrlichkeit in Handel und Wandel 58, 9; Entheiligung des Sabbaths, 58, 13; Verlogenheit, 59, 3. 13 werden als allgemein verbreitet hingestellt. Der Verfasser braucht nicht nach Gründen zu suchen und Sünden, die das vorliegende Unheil erklären könnten, aufzuspüren; die Übertretung liegt, das spricht aus jeder Zeile, offen am Tage und fordert zur Strafe heraus [2]). Weiter aber sehen wir bereits, wie für die vorhandene Sünde eine bestimmte Gruppe innerhalb des Volks verantwortlich gemacht wird. Es sind die mächtigen, gewalttätigen, schwelgerischen Vornehmen, die Leiter der Gemeinde, nämlich Priester und Propheten, vgl. Neh. 6, 12 f.; Jes. 56, 9 ff. („Späher" und „Hirten") und Zeph. 3, 3 f., vor allem die ganze Partei, welche auf engeren Anschluß an die im Lande gebliebene Mischbevölkerung hinarbeitete, und alle die Kreise, welche die halbheidnischen Sitten dieser Bevölkerung mitzumachen geneigt waren oder bereits mitmachten; siehe vor allem c. 57, 5 ff. und 65, 3 ff. Um dieser Leute und ihres gottlosen Treibens willen. nimmt das Elend Zions kein Ende. Aber die wirklichen Knechte Jahwes scheiden sich scharf von diesem ehebrecherischen Geschlecht; keine Rede mehr davon, daß die Gemeinde

[1]) Vgl. neben den Kommentaren von Duhm und Marti H. Greßmann, Über die in Jes. 56—66 vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnisse, 1898; E. Littmann, Über die Abfassungszeit des Tritojesaia, 1899.

[2]) Ähnliche Klagen vielleicht aus der nämlichen Zeit lesen wir Mi. 7, 1—6 (?) und Zeph. 3, 1—5. 11-13.

im Ganzen den Namen „Knecht Jahwes" erhielte, es gibt nur „Knechte" Jahwes, echte Kinder und wirkliche Glieder des Gottesvolks, und neben ihnen eine Schar von Gottlosen, die eigentlich gar nicht zum Volk Gottes gehören, was der Gerichtstag seiner Zeit klar an den Tag bringen wird; vgl. nur 57, 12 f.; 65, 11. 13 f.; 66, 6. 14 ff. etc. Zeph. 3, 11–13.

Aber die Frommen haben mitzuleiden unter der Not, die Zion bedrückt. Auch sie bekommen den Zorn Jahwes zu spüren. Noch immer schien die ganze Gemeinde zu leiden um der Sünde einzelner willen, wie einst bei der Empörung Korahs und seiner Rotte Num. 16, 22. Freilich will die ganze Sammlung der Weissagungen Tritojesaias eben dies zeigen, daß das Geschick der Frommen und Gottlosen nun bald sich in der entsprechenden Weise ändern wird, aber unter dem Druck der Not fühlten doch gerade die Frommen den Zorn Gottes über die noch immer vorhandene Sünde. Und wie stark trotz aller Expektorationen gegen die Gottlosen doch das Zusammengehörigkeitsgefühl, die Überzeugung, daß die Nation der eigentliche Träger der Religion ist, gerade bei den Frommen gewesen sein muß, gibt sich hier besonders deutlich zu erkennen. Zion ist für sie doch eine Einheit trotz aller Gottlosen in ihr; und für die Vergangenheit wie für die Gegenwart bekennt man sich zu der Sünde des Volkes und der Gemeinde im Ganzen. Für die Vergangenheit lag dies nahe: es dauern die Wirkungen der Sünde, welche ehedem geschehen ist, noch fort, vgl. Jes. 63, 10; und man bittet, daß Jahwe nicht immerdar der Schuld gedenken möge 64, 8. Aber das „wir" und „unsere Schuld", welches sich unvermerkt aus dem Bekenntnis der Schuld der Väter heraus entwickelt hat, vgl. 63, 10 u. v. 17 und 64, 4, dauert auch noch fort. Wiewohl die Frommen sich frei wissen von den Freveln, die sie den Gottlosen vorwerfen, ist doch um dieser Frevel willen die ganze Gemeinde sündig. Vgl. Jes. 57, 17; Zeph. 3, 11 [1]). Gott redet

[1]) Zeph. 3, 11: „Jenes Tages wirst du dich nicht mehr schämen müssen wegen aller der Übeltaten, mit denen du gegen mich gefrevelt hast; denn ich werde aus dir wegtun die hoffärtig Jubelnden" etc. Die Gemeinde leidet Schmach wegen der Hoffahrt einiger ihrer Glieder. Am

die Gemeinde an als sündige, Jes. 59, 3 und sie antwortet mit dem Bekenntnis: viel sind unserer Frevel vor dir, und unsere Sünde legt Zeugnis ab wider uns, denn unsere Freveltaten sind uns bewußt und unsere Verschuldungen — wir kennen sie wohl, 59, 12. Auch 63, 17 und 64, 4 dürfte sich das Bekenntnis auf die neuerdings wieder geschehenen Sünden beziehen. „Warum lässest Du uns irren von Deinen Wegen, verhärtest unser Herz, daß wir Dich nicht fürchten?" „Wir wurden alle wie der Unreine, wie ein besudeltes Gewand all unser frommes Tun", 64, 5. Aus der Inbrunst dieser Worte läßt sich schließen, daß eine schwere Bedrängnis sie dem Betenden ausgepreßt hat. Derartige Bekenntnisse konnten an sich dasselbe enthalten, was Jeremia tat, wenn er in den Zeiten der großen Dürre mit dem Volke zusammen bekennt: wenn unsere Sünden wider uns zeugen etc., Jer. 14, 7 ff. Allein der Zusammenhang des ganzen Buches zeigt, daß zwischen derartigen Bekenntnissen im Munde Jeremias und im Munde nachexilischer Frommer doch ein großer Unterschied besteht. Jeremia liebte sein Volk, seine Not zerriß ihm das Herz, er vergaß in solchen Zeiten ganz den Gegensatz, der ihn von seinen Volksgenossen schied. Die Frommen der nachexilischen Zeit haben wohl auch das lebendigste Interesse an dem Stand und Ergehen der Gesamtgemeinde; die Beschränkung auf die Nation, auf den geborenen Juden, auf das auserwählte Volk entspricht durchaus ihrem Sinne, — aber den Gegensatz gegen die Gottlosen können sie doch nie ganz vergessen oder überwinden. Von jener Liebe, die nach dem Bilde des leidenden Gottesknechts die Schuld der andern willig als eigene in das Bewußtsein aufnimmt, ist bei ihnen nichts zu spüren. Sie demütigen sich tief vor dem in der Höhe Wohnenden, Jes. 66, 2 etc., und sind erfüllt von ihrer Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit vor Gott, noch weit mehr aber von der Gottlosigkeit ihrer Gegner. Immer wieder blicken sie auf diese hinüber, und an Stelle des gemeinsamen Sündenbekenntnisses tritt sehr rasch wieder die Anklage gegen die

Gerichtstag werden dieselben ausgeschieden, so daß nur das demütige und geringe Volk übrig bleibt, Zeph. 3, 12. 13.

andern und die bestimmteste Hoffnung der eigenen sichtbaren Rechtfertigung, die gerade in den letzten Kapiteln Jesaias mitunter zu einem Schwelgen in Rachehoffnungen ausartet, vgl. Jes. 65, 13 ff.; 66, 6. 15. 24; Zeph. 3, 12. 13.

Wir sehen: der Verfasser der Kapp. Jes. 56—66 geht aus von dem offen am Tage liegenden Unrecht, er neigt dazu, die Vorwürfe auf eine bestimmte Gruppe innerhalb der Gemeinde zu konzentrieren. Der augenblickliche Druck führt zwar zu einem gewissen Gesamtschuldbewußtsein bei den Frommen, doch bleibt die schroffe Scheidung von den Gottlosen in der Gemeinde unüberwunden bestehen.

5. Die Zustände, auf welche Jes. 56—66 schließen lassen, bestanden, wie sich auch aus Maleachi im Zusammenhang mit Esra und Nehemia ergibt, das erste Jahrhundert nach der Rückkehr ziemlich unverändert fort. Auch Maleachi soll von der Tendenz beherrscht sein, um jeden Preis Gründe dafür zu finden, daß „Jahwe auch die bescheidensten Erwartungen und Verheißungen noch immer nicht erfüllte".[1] Nun ist allerdings auch für ihn der Fluch, der das Volk getroffen hat, die Unfruchtbarkeit, die das Land im Banne hält, 3, 9–11, Strafe für das vorhandene Unrecht; aber dieses Unrecht hat sich ihm von selbst aufgedrängt und ist nicht aus der Strafe erschlossen. Der Prophet benützt den Hinweis auf die Strafe zuweilen, um damit eine Bestätigung für seine Vorwürfe zu haben, aber im übrigen tritt die gegenwärtige Not der Gemeinde bei Maleachi so sehr zurück, daß sie unmöglich den Ausgangspunkt für seine Drohungen und Anklagen gebildet haben kann. Die wirkliche und richtige Strafe vermißte man, vgl. 2, 17; 3, 15; das war der Hauptanstoß der Frommen, und Maleachi bemüht sich aufs eindringlichste, das Vertrauen zu wecken, daß sie mit dem großen Gerichtstag Jahwes endlich wirklich kommen werde. Vgl. Mal. 3, 2 ff. 17 ff. Die Bedeutung der Schrift Maleachis für unsere Frage liegt weit mehr in seinen sonstigen Aussagen über die Sünde der Gemeinde. Was Maleachi zu tadeln hat, ist vor allem der

[1]) So Ed. Meyer, Entstehung des Judentums, S. 87 Anm. 2.

Mangel an rechtem Eifer im Kultus, der sich bei Laien wie namentlich bei den Priestern zeigte. Man brachte den Zehnten nicht vollständig 3, 9. 10, opferte schlechte und minderwertige Stücke von der Herde 1, 8 ff., behandelte die Opfer als etwas Verächtliches 1, 6. 8. 14; 2, 2. Statt die Leute auf den rechten Weg zu weisen, brachten die Priester mit ihrer Thora sie zu Fall, 2, 6–8. Die groben sittlichen Vergehen wie Ehebruch. Meineid, Bedrückung, Zauberei treten neben solchen kultischen Verfehlungen zurück, und werden nur einmal als noch vorhanden erwähnt: Mal. 3, 5, s. aber Neh. 5, 5–11. Der zweite für die Zeit charakteristische Punkt ist Mal. 2, 11–16 behandelt; die Scheidung der Gola von ihrer Umgebung hatte sich in bedenklicher Weise gelockert; man nahm fremde Weiber zur Ehe und schied sich sogar von Israelitinnen, um Fremde ehelichen zu können. In der Beurteilung der Scheidung zeigt sich, wie es scheint, bei Maleachi der Fortschritt und die Vertiefung des sittlichen Urteils in bemerkenswerter Weise. Jahwe will überhaupt nicht, daß sich ein Mann von seinem Weibe scheiden lasse, Mal. 2, 16. Ob freilich auch die Mischehen mit fremden Weibern unter dieses Urteil fallen, ist, wie schon Stade, Bertholet u. a. bemerkt haben, sehr fraglich. Für den Augenblick war diese Frage ohne Zweifel die wichtigste. Denn sie berührte die nationale Grundlage der jüdischen Gemeinde. Mischehen waren eine in Praxis umgesetzte Leugnung des Erwählungsdogmas; sie erschütterten das Fundament jüdischer Religiosität, daher auch hier der heftigste Kampf entbrennen mußte. Esra und seine Gola setzen hier vor allem ein; auch für ihn sind die Mischehen der entsetzlichste Greuel. den die Erretteten begehen konnten, vgl. Esras langes Bußgebet Esr. 9; und wie Maleachi die Strafe der Ausrottung androht für solche Sünde, Mal. 2, 12, so fürchtet Esra nichts Geringeres als völlige Vertilgung wegen dieser Verschuldung Esr. 9, 14. Sie erscheint um so schwerer, nachdem sich Gott seines Volks wieder erbarmt hat und es wieder in Jerusalem wohnen läßt — was bisher Sünde war, ist es nun natürlich erst recht. Im Bunde mit Nehemia gelang es Esra, die praktischen Konsequenzen seiner Anschauung durchzuführen: und

jeder Versuch, in derartiger Weise die nationale Kluft zwischen den echten Gliedern der einzig erwählten Gemeinde und den übrigen draußenstehenden zu überbrücken, war damit definitiv als Sünde gebrandmarkt; vgl. Neh. 10, 29. 31; 13, 3. 23–29.

Auf derartige Vergehen, welche die Stellung Israels als des erwählten Volkes untergruben, wird jetzt weit mehr Nachdruck gelegt als früher. Besonders wird auch die Sünde der Entweihung des Sabbats noch mehr und schärfer betont als während oder vor dem Exil, vgl. Jes. 56, 2.4; 58, 13; Jer. 17, 19–27; Neh. 13, 15 ff. mit Am. 8, 5. Während Amos den reichen Kornhändlern seiner Zeit vorwirft, sie könnten das Ende des Sabbats nicht erwarten, um neue Bedrückungen zu verüben, handelt es sich jetzt darum, daß der Sabbat als heiliger Tag überhaupt nicht durch Arbeit entweiht wird. Auch die Entheiligung der Fasttage war ein schwerer Anstoß für die ernster Gerichteten, siehe Jes. 58, 3; Sach. 7, 5 ff. Nehemia war empört über die Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit, mit welcher man sich über die kultischen Pflichten wie über das Sabbatgebot hinwegsetzte, vgl. Neh. 10, 32 ff.; 13, 4 ff. Kurz der Kultus und alle die Dinge, in welchen sich das Judentum als solches zusammenfaßte und von den übrigen Völkern schied, nehmen in der religiössittlichen Selbstbeurteilung der nachexilischen Zeit eine weit bedeutsamere Stellung ein als vorher. Im Kultus hatte man das Unterpfand dafür, daß Jahwe und Israel wirklich zusammengehören, und die Gewißheit von der Erwählung Israels erklärt es, daß man jede Lockerung der bestehenden Schranken, alles was irgend zu Vermischung führen konnte, mit steigender Schärfe als Sünde verurteilte.

Es gelang nach einigen Kämpfen und zeitweisem Rückschlag der Energie Nehemias, die Abgaben an das Heiligtum, die für einen gesetzmäßigen Vollzug des Kultus nötig waren, zu regeln und ihre Lieferung wirklich durchzusetzen, Neh. 10, 32 ff.; 12, 44 ff.; 13, 4 ff. Nach dieser Seite hin wurde allmählich das Gesetz mit größter Pünktlichkeit erfüllt; die grobe Verachtung der einfachsten kultischen Vorschriften, wie sie vor Esra und Nehemia häufig war, hörte auf, der Götzendienst verschwand: mit den fremden Völkern ließ man sich nicht mehr ein. Der Sabbat

wurde streng und immer strenger gehalten. Erstlinge und Zehnten, Abgaben und Kopfsteuer gingen regelmäßig ein. Man gewöhnte sich mit der Zeit daran, das Sabbatjahr innezuhalten, trotz der großen Schwierigkeiten, die sich daraus ergaben. Das Gesetz fing an wirklich zu herrschen. Damit war eine Situation geschaffen, welche auch die Frommen früher kaum hatten hoffen können. Und dennoch gab es immer wieder Grund zu klagen. Die Feindseligkeiten von seiten der Nachbarvölker hörten nicht auf. Aufs tiefste empfand man die Schmach und Verachtung bei den Völkern, und fühlte den Abstand zwischen der Wirklichkeit und dem, was eigentlich dem Volke Jahwes gebührte.

Wie in jenen Zeiten das äußere Unglück auf die Stimmung der Gemeinde einwirkte, sehen wir besonders deutlich im Buch Joel, in den Zusätzen zu älteren Propheten und in den Psalmen. Einesteils wartete man mit Sehnsucht auf den Tag Jahwes, der endlich öffentlich Judas Recht ans Licht bringen sollte; als aber z. B. in einer furchtbaren Heuschreckenplage die Anzeichen seines Nahens sich meldeten, schrak man doch zusammen und forderte zu einem allgemeinen Bußtag auf. Alles Volk sollte teilnehmen, Greise und Kinder, Braut und Bräutigam, die ganze Nacht sollten die Priester in Trauerkleidern im Tempel bleiben, Joel 1, 13. 14; 2, 15–17. Alles sollte fasten und wehklagen, die Herzen, nicht die Kleider zerreißen und sich zu Jahwe bekehren, 2, 12. 13. Diese Mahnungen zeigen, daß in solchen Zeiten die Gemeinde sich wohl an die Worte der Propheten erinnerte; da war ja gerade aus solchen Erlebnissen wie Heuschreckenplagen die Folgerung gezogen worden: bekehret euch, vgl. Am. 4, 9 ps. Aber vergebens forschen wir bei Joel nach irgend einem konkreten Sündenbekenntnis. Die Not wird eingehend geschildert, zweimal wird betont, daß es unmöglich sei, Speis- und Trankopfer für den Tempel Gottes zu beschaffen, 1, 13; 2, 14; hievon abgesehen aber läßt sich nicht sagen, daß die Not irgend ein bestimmteres Schuldbewußtsein erzeugt hätte. Man weiß nur, daß man in solchen Zeiten „Buße tun“ muß, und zwar geschieht dies in einer gewaltsamen Anstrengung des ganzen Volkes, an einem allgemeinen Fasttag mit Klagen und Heulen:

als Jahwe dadurch wirklich umgestimmt ist und Getreide, Most und Öl wieder in Aussicht stehen, werden alle weitergehenden Hoffnungen auf die Endzeit verschoben. Die Not war so groß, daß man sogar der Gottlosen in der Gemeinde nicht gedachte: das Buch Joel muß in eine Zeit fallen, da dieselben wenigstens nicht als Partei von Bedeutung waren. Wo sich aber etwa unter dem Druck fremder Verachtung doch ein Sündenbekenntnis findet wie z. B. Mi. 7, 7–20, da ist doch deutlich zu erkennen, daß die Gemeinde nicht ihre gegenwärtige Schuld, sondern die noch immer von den Vätern her wirkende Sünde bekennt. Gerade hier hat man den Eindruck, daß die Gemeinde, die hier durchweg spricht, ihres guten Rechts bei Jahwe ziemlich sicher ist. Sie trägt seinen Zorn, weil die Sünde nun einmal geschehen ist, 7, 9, aber in der Finsternis sitzend, weiß sie doch, daß Jahwe ihr Licht ist, 7, 8, daß er nicht ewig seinen Zorn hält, 7, 18, und schließlich alle Sünde in die Tiefe des Meeres versenkt, 7, 19. Von einer wirklichen Selbstanklage ist keine Rede.

Wenn wir uns nunmehr den Psalmen zuwenden, so wird sich ergeben, daß dieselben, was die Religion der Gemeinde anlangt, nichts wesentlich Neues zu dem hinzubringen, was der Überblick über die sonstige Literatur des Judentums ergeben hat. Vor allem ist in den Psalmen verhältnismäßig wenig von der Sünde der Gemeinde die Rede. Dieses Urteil würde sich auch nicht wesentlich modifizieren, wenn wir die kollektive Deutung der Psalmen in dem Umfange annehmen könnten, in welchem sie heutzutage von vielen vertreten wird. Allein z. B. in dem „Bußpsalm“ 6 kann ich trotz aller Einwände nur den Erguß eines schwer angefochtenen wirklich leidenden einzelnen Frommen erkennen, v. 7; wenn die Volksgemeinde sich diese Bitte angeeignet hat[1]), so

[1]) Natürlich ist vor allem hier der Unterschied zwischen kollektiver Fassung des Gebets und Benützung des Gebets seitens eines Kollektivums wohl zu beachten. Ein derartiges Gebet konnte gar wohl in einer Versammlung gebraucht werden, wobei dann jeder einzelne die verschiedenen Züge desselben sich aneignete, etwas völlig verschiedenes aber ist die Substituierung des Subjektes Zion oder Volk Jahwes u. s. w. an Stelle des „ich“, „mein“ u. s. w. Nur letzteres ist hier mit kollektiver Fassung eines Psalms gemeint.

hat sie dieselben erst umdeuten müssen[1]). Daß dies nicht möglich gewesen sei, kann man nicht sagen. Denn die Gemeinde eignet sich nicht so sehr den einzelnen Ausdruck, als die Gesamtstimmung an, die den Psalm durchwaltet[2]). Ist doch bei jeder Lyrik nicht so sehr die Klarheit der ausgesprochenen Vorstellung als die Energie, mit welcher die beabsichtigte Stimmung sich Ausdruck verschafft, von Bedeutung. Nehmen wir also einmal an, der ursprünglich individuell empfundene Psalm habe diese kollektive Verwendung wirklich gefunden, welches ist dann die Stimmung der Gemeinde, die hier vorherrscht? Wir hören von ihrer Not, die schon zu lange währe v. 3. 4, von Feinden und Widersachern, die sie bedrängen v. 8. 11, wir vernehmen die Bitte um Gnade v. 3, ganz plötzlich die zuversichtliche Hoffnung des Siegs über die Feinde 9.10 [schon dieser plötzliche Umschlag der Stimmung scheint mir, nebenbei bemerkt, deutlich zu zeigen, daß ursprünglich der Psalm individueller Empfindung entsprungen ist, vgl. Jer. 20, 11 ff.; Jes. 50, 7 ff.],[3]) und sehen aus dem ersten Verse (v. 2).

---

[1]) Anders Smend, ZAW. 1888, S. 68 ff.; Baethgen zur Stelle; Roy a. a. O., S. 21 etc. v. 6 will wohl nur sagen, daß dem Redenden, wenn er unterginge, in dem elenden Dasein in der Scheol auch das letzte genommen sein würde, woran er sich klammert, nämlich der Verkehr mit seinem Gott; nicht aber ist gemeint, daß Gottes Lobpreis auf Erden verstummen würde mit seinem Tode.

[2]) Dies gegen Coblenz, Über das betende Ich in den Psalmen, 163 ff., mit dem ich im übrigen in der individuellen Fassung des Psalms übereinstimme.

[3]) Wiederum ist es mir unverständlich, wie Smend, a. a. O. 73, gerade diesen plötzlichen Übergang für seine These geltend machen konnte. Es ist doch gerade dies ein Erlebnis, das jeder Betende, eben als Einzelner in höchst persönlichen Anliegen, aus E r f a h r u n g kennt! In Altt. Rel.Gesch.[2] S. 423 Anm. 3 schränkt Smend allerdings das a. a. O. Gesagte ein, und scheint den plötzlichen Übergang von Bitte und Klage zum Dank für die erfahrene Erhörung daraus erklären zu wollen, daß man letzterem erstere in der Form, wie man sie in der Not geäußert hatte, v o r a u s g e s c h i c k t habe. Allein man müßte dann doch irgend eine bestimmte Andeutung dieses Sachverhalts erfahren, während man nach dem vorliegenden Text doch eher den Eindruck hat, daß der Betende sich noch in Not befindet, aber im Gebet die Erhörung als gewisse Tatsache vorausnimmt.

daß man in der Bedrängnis eine Äußerung des göttlichen Zornes empfand. Wenn Jahwe zornig ist, straft er, und zwar fällt dann die Strafe schwerer aus als — aber das Ende des Satzes wird nicht mehr gedacht, noch weniger ausgesprochen. Gemeint ist wohl, als wenn er nur aus Liebe zu erzieherischen Zwecken sein Volk heimsucht. In der Bitte: „Strafe nicht in deinem Zorn." liegt zwar, daß die Gemeinde sich der Strafe schuldig bekennt, zugleich aber, daß dieselbe bereits und in fast zu hartem Maße eingetreten ist. Wodurch sie so Schweres verdient habe, weiß sie nicht, es wird ein wirkliches Sündenbekenntnis in dem 6. Psalm auch gar nicht abgelegt. Alles weitere bezieht sich nur auf die vorhandene Not, sie und nicht die Sünde ist hier das eigentliche Anliegen des Psalmisten. Daß die Gemeinde über schwere Bedrängnis zu klagen hat, ohne dadurch zu einem Bekenntnis der Sünde bestimmt zu werden, finden wir sehr häufig in den Psalmen, und die Zahl der hiefür in betracht kommenden Psalmen vermehrt sich bedeutend, wenn man die angegebene Umdeutung ins Kollektive berücksichtigt. Es kommen dann z. B. in betracht Ps. 3. 4. 13, vor allem Ps. 22, in welchem kein Wort von Sünde und Buße zu lesen steht, dann 28. 54. 57. 59. 60, ferner besonders 74. 77. 80. 83. 88. 89 (? vgl. v. 31 f.). Besonders bemerkenswert sind die Psalmen, die, wahrscheinlich erst geraume Zeit nach der Aufrichtung der Gesetzesherrschaft entstanden, Gott geradezu Vorhaltungen machen, warum er sich seiner Gemeinde nicht erbarme, die doch ihm so treu diene. „Das alles ist über uns gekommen, wiewohl wir dich nicht vergessen haben, noch deinem Bunde untreu geworden sind. Unser Herz ist nicht zurückgewichen, noch unser Schritt von deinem Pfade abgegangen," Ps. 44, 18. 19. Ähnliche Stimmung herrscht in Ps. 60. 74. 77. Hie und da wird die Gemeinde durch ihr Unglück an die Schuld der Vorfahren erinnert, und es spricht sich dann die Anschauung aus, daß Gott noch immer um der Völker willen zürne. Dann finden wir wohl die Bitte: „rechne uns nicht die Verschuldungen unserer Vorfahren zu," 79, 8; wenn dann im nächsten Vers die Bitte beigefügt wird: „vergib uns unsere Sünden um deines Namens

willen," so wird dies nach dem vorhergehenden Vers zu verstehen sein. Ein eigentliches Sündenbekenntnis liegt auch hier nicht vor, das Erbarmen, das erfleht wird, „um des Namens willen," d. h. der Ehre Gottes vor den Heiden wegen, bedeutet überdies in diesem Psalm durchaus nicht Vergebung der Sünden, vielmehr ist es gleichbedeutend mit äußerer Errettung.

Begreiflich ist es, daß man sich in Zeiten, in welchen der Kultus das Hauptanliegen des Volkes war, Gedanken darüber machte, ob etwa die göttliche Heimsuchung wegen Versäumnissen im Opferdienst über das Land gekommen sei. Dem tritt der Verfasser des 50. Psalms entgegen. Er braucht nicht wie Maleachi zur Treue und zum Eifer in kultischen Dingen zu ermahnen, im Gegenteil hält er, an die prophetischen Ideen über den Kultus anknüpfend, seinen Zeitgenossen entgegen: „Nicht deiner Opfer wegen rechte ich mit dir, sind doch deine Brandopfer allezeit vor mir!" 50, 8. Die prophetischen Gedanken wirkten auch im Judentum noch weiter,[1] freilich sehen wir aus der Polemik zugleich, daß die Gemeinde von ihrem gesetzlichen Standpunkt aus in dieselben Verirrungen zu geraten drohte, wie seinerzeit das alte Israel. Mitunter hat man den Eindruck, als ob erst mit der Aufhebung der Plage sich das Gefühl einstellen wolle, daß dieselbe Strafe für Verschuldung gewesen sei: „allerlei Schuld hatte mich überwältigt, du aber deckst unsere Vergehen zu." 65, 4. Der Psalm scheint die Gefühle auszusprechen, welche nach dem Wiedereintreten fruchtbarer Zeiten die Gemeinde bewegten; vgl. 65, 10–14. Erleichtert atmet man auf, und ohne Schwierigkeit stellt sich das Bekenntnis der Schuld ein, nach-

[1]) Der Verfasser des 50. Psalms will doch wohl nicht im Ernste die Frommen belehren, daß Gott nicht esse und trinke (vgl. Duhm z. Stelle), sondern will spotten über den Schein, der durch den Eifer der Frommen in der Darbringung von Opfern entsteht. Er bekämpft nicht den Opferdienst an sich, das taten aber auch die Propheten nicht, sondern eine neue Form der Überschätzung des Opfers, wie sie nunmehr auf grund des Gesetzes eingetreten war. Die Rückschlüsse auf den niedrigeren Stand der Masse in nachexilischer Zeit sind daher m. E. unhaltbar.

dem man das Gefühl haben konnte, daß sie zugedeckt ist. Hie und da tritt das Bekenntnis der Schuld und die Bitte um Vergebung so unvermittelt unter den verschiedenartigsten Bitten auf, so vor allem in alphabetischen Psalmen, vgl. 25, 7. 8. 11. 18, daß sie einen formelhaften Eindruck macht. Es sieht aus, als gehörte diese Bitte zu den feststehenden Wendungen der religiösen Lyrik. Aber gerade wenn dies der Fall ist, zeigt sich, welche Bedeutung Sünde und Gnade für das religiöse Empfinden gehabt haben müssen.

In einem Punkte freilich ist die Stimmung der nachexilischen Gemeinde, soweit sich aus den Psalmen schließen läßt, stets sehr rege geblieben. Er betrifft die Sünde der Gottlosen in der Gemeinde. Sind auch an vielen Stellen mit den Gottlosen ohne Zweifel die Heidenvölker, vgl. Ps. 68, 3; 75, 5 ff.; 82, 2 ff.; 129, 4, auch Ps. 56, 8, gemeint,[1]) so bleiben doch eine Reihe von Psalmen, in denen dies zum mindesten zweifelhaft ist, und ebenso nicht wenige, in welchen es sich um rein innerjüdische Gegensätze handelt.[2]) Sie gehen uns jetzt nur insofern an, als die jüdische Gemeinde im ganzen sich mit ihnen beschäftigt. Wir finden hier genau genommen nur das wieder, was uns die jüdische Literatur auch abgesehen von den Psalmen erkennen ließ: Auch nach Aufrichtung des Gesetzes und Ausscheidung der gesetzesfeindlichen Partei blieben doch Sünder in der Gemeinde. Dieselben gehören zum Volk Jahwes, aber sie sind ein Ärgernis für die Gemeinde. Man hofft bestimmt, daß ein Gerichtstag sie endlich definitiv ausscheide. Einstweilen kann man sich zwar äußerlich und innerlich von ihnen scheiden, doch ist ihre Sünde auch eine Schuld des Ganzen. So kommt der Dichter des 50. Psalms schließlich darauf hinaus, daß Zion gezüchtigt werde nicht um der

[1]) Vgl. Staerk, Die Gottlosen in den Psalmen, StKr. 1897, 445 ff., spez. 454 ff. Für einige der von Staerk angeführten Psalmen kann ich die Beziehung auf die Heiden nicht für richtig anerkennen, z. B. 22. 17. 41; doch ist es unmöglich, hier in eine nähere Erörterung dieser Details einzutreten.

[2]) Vgl. Bertholet, a. a. O. 185, wo insonderheit auf 41, 10; 55, 14; 73, 15. 27; 88, 9. 19, ferner 14, 1; 3, 9 (?); 4, 7 (?); 10, 4; 14, 4; 28, 5; 36, 2 etc. hingewiesen wird.

Opfer willen, sondern um der Gottlosen willen, die noch immer in der Gemeinde sind. Darum wird ihnen das schärfste Gericht gedroht, v. 21 f. In den Psalmen, welche die Zuversicht auf Gottes Hilfe aussprechen, fügt man wohl gelegentlich noch eine besondere Warnung vor gewissen Sünden bei, welche die Zuversicht zu nichte machen würden, so Ps. 62, 11 eine Warnung vor Bedrückung und ungerechtem Reichtum. Unheilvoll für das ganze Volk wäre es, wenn die Frommen durch die Übermacht der Gottlosen genötigt oder verlockt sich zum Bösen verleiten ließen, Ps. 19, 14;[1]) 125, 2. 3 — es ist jedoch zuzugeben, daß in letzterem Psalm der Gegensatz zwischen Israel und den Heiden zu grunde gelegt sein kann.

Es bleiben noch eine Reihe von Psalmen zu erwähnen, in welchen besonders eingehend von der Sünde und der Sündenvergebung geredet wird; es sind vor allem die Psalmen 32. 38. 51. 130 (über 6. 22. 102 siehe oben), dann 31. 39. 40. 41. 69. 90. 143. Allein in fast allen diesen Psalmen scheint mir die individuelle Auffassung die einzig mögliche zu sein. So gleich Ps. 32. Wie soll man sich es vorstellig machen, daß sich die Volksgemeinde als Ganzes die ersten Verse 1—5 angeeignet habe, ohne sie in blasse Allgemeinheit aufzulösen? Wir hatten bisher nirgends den Eindruck, daß es der jüdischen Gemeinde besondere Überwindung kostete, ihre Sünde zuzugestehen. Es brauchte keine „Folter“, um ihr das Geständnis abzupressen (Smend[2] a. a. O. 398).[2]) Man konnte sich auf die Sünde der Väter beziehen, auf die Gottlosen hinweisen, durch die die Gemeinde befleckt wird. Nichts von dem trifft für Ps. 32 zu, vielmehr bewegt sich der Psalm durchweg im Ge-

[1]) Die Erklärung dieses Verses bei Baethgen scheint mir schon durch den Zusammenhang ausgeschlossen zu sein; פשע רב (ohne Artikel!) auf den noch ungesühnten Abfall vor dem Exil zu beziehen, kann ich nicht für empfehlenswert halten; das Richtige dürfte Duhm z. St. bieten. Der Verfasser bittet darum, daß nicht durch die Übermacht der Frevler die Durchführung des Gesetzes gehindert werde.

[2]) Cheyne, Origin etc. 346 spricht sogar von einer excessive readiness on the part of the Church-nation to accuse itself, or else .. to suppose, that God was remembering the sins of its ancestors. Ersteres dürfte wohl etwas zuviel gesagt sein!

biet des innerjüdischen Gegensatzes von Frommen und Gottlosen (vgl. v. 10 und 11). Andererseits finden wir in Psalmen, welche unzweifelhaft die Not der Gemeinde beschreiben, und zwar die äußerste Steigerung derselben, sehr oft nicht die geringste Spur von Sündenbekenntnis. Siehe S. 293. Die Gemeinde empfand die Not als Schmach vor den Heiden, als Verlassenheit vor der Welt, und natürlich als Strafe — aber die Verse 1—5 von Ps. 32 reden davon teils gar nicht, teils nicht in der gewöhnlichen allgemeinen Weise. Sie sprechen von ganz bestimmten höchst persönlichen Vorgängen im Innern des Menschen, wie sie der aufrichtig Fromme wohl kannte. Sind sie aber, wie wir annehmen, durchaus individueller Art, so müssen sie hier außer betracht bleiben. Auch Ps. 38 scheint mir zunächst durchaus individuelle Empfindungen auszusprechen; die Schilderungen der Krankheit des Beters werden schwerlich verständlicher und angemessener, wenn man sie auf das Kollektivum Zion überträgt. Doch ist zuzugeben, daß dieser Psalm wenigstens kollektiv gedeutet werden *konnte*, ähnlich wie Ps. 6. Und ebenso verhält es sich mit den entsprechenden Stellen in Ps. 39—41, die wohl nicht zufällig mit 38 zusammen an den Schluß des ersten Buches geraten sind, vgl. 39,9; 40,13 ff.; 41,5.[1]) In Ps. 51 dürften die beiden letzten Verse auch äußerlich darauf hinweisen, daß ein ursprünglich individuell empfundener Psalm zum Gebet der Gemeinde umgewandelt worden ist. Wir hören hier — *eine völlige Ausnahme* — fast ausschließlich das Bekenntnis der Sünde und die Bitte um Vergebung, dagegen fast nichts von Not und Bedrängnis, höchstens v. 10 und 14a weisen darauf hin. Es ist aussichtslos, hier bestimmen zu wollen, wie weit die Volksgemeinde ein solches Bußgebet sich wirklich angeeignet hat. Seine religiöse Tiefe kann sich nur bei individueller Deutung vollkommen erschließen. Auch Ps. 69 ist aus dem Gegensatz der Frommen und Gottlosen innerhalb der Gemeinde zu verstehen; der, welcher das Bekenntnis v. 6 ablegt, so sehr er auch Zion liebt

---

[1]) Psalm 38—41 sehen aus wie eine kleine Sammlung von Gebeten für Kranke und Angefochtene.

und sich als Glied einer gleichgesinnten Schar von Frommen weiß, v. 6. 33 f. 36 f., er scheidet sich scharf von seinen gottlosen Gegnern. Solche Bekenntnisse, ebenso wie die Klagen, Befürchtungen und Bitten in Ps. 90, 3–12; 19, 13, gehören in die Beschreibung des religiösen Individualismus.

Dagegen kann allerdings Ps. 130 ursprünglich aus dem Bewußtsein der Gemeinde heraus gedichtet sein, vgl. 7 und 8, wenn nicht auch hier eine nachträgliche Umwandlnng vorliegt, und bei Ps. 143 ist die Aneignung durch die Gemeinde und die Aufnahme in das Bewußtsein der Gemeinde wenigstens sehr naheliegend. Der 130. Psalm bestätigt, daß die Gemeinde in der Bedrängnis die Strafe ihrer Verschuldung, und zwar vergangener erblickte; sie bittet, daß Gott dieser Verschuldungen nicht immerfort gedenke. Doch ist dieser wie der 143. Psalm mehr für den Glauben an die Vergebung der Sünde als für die Auffassung der Sünde selbst von Bedeutung.

7. Fassen wir zusammen, so läßt sich sagen: Die Grundanschauung der jüdischen Gemeinde über das Verhältnis von Sünde und Geschick ruht auf den prophetischen, durch das Exil bestätigten Überzeugungen. In den ersten Zeiten nach dem Exil besteht die vom offenbaren Unrecht ausgehende Anklage noch fort. Sehr langsam bildet sich seit der Durchführung des Gesetzes das Gefühl heraus, daß man der Forderung Gottes genügt habe, und sehr spät schafft sich dieses Gefühl energischer Ausdruck. Durchgängig erkennt man in nationalem Unglück Strafe für vorhandene Sünde. Die Gemeinde bekennt sich dauernd zu der Schuld der Väter, mehr und mehr sucht man die gegenwärtige Sünde im kultischen Gebiet oder in der Lockerung der nationalen Separation. Vielfach wird auf eine Gruppe in der Gemeinde als die eigentlich Schuldigen hingewiesen. Ihre Sünde, von der sich die Frommen jedoch streng geschieden wissen, belastet als Schuld die Gesamtgemeinde und dient dazu, die Fortdauer des göttlichen Zorns zu erklären. Das Sündenbekenntnis der Gemeinde macht gelegentlich einen formelhaften Eindruck. Das energischere religiöse Leben pulsierte nicht in der Volksgemeinde als solcher, sondern in der Frömmigkeit der einzelnen. Der Charakter der

Religion war zwar durchaus national; Jahwe trat nach wie vor zu dem Ganzen in die mannigfaltigste religiöse Beziehung. Als Ganzes war Israel das erwählte Volk; als Ganzes litt die Gemeinde unter dem Zorn Gottes; als Ganzes machte sie Gott verantwortlich für die Sünde der Gottlosen, die sich in ihr fanden; als Ganzes handelte sie im Kultus; aber im übrigen schieden sich die Kreise der Frommen von den Gottlosen und je lebendiger und reiner das religiöse Empfinden sich entfaltete, um so mehr zog es sich in den Kreis individueller Religiosität zurück. Allein auch diese Religiosität hatte zumeist ihre eigentümliche Stärke wie ihre bestimmte Grenze in ihrer nationalen Bedingtheit.

XVII. Kapitel.

Das Erlebnis der göttlichen Gnade, ihre Motive und Formen. Die kultische Sühne.

1. Als die Erfolge des Cyrus den Zusammenbruch des babylonischen Reichs und die Befreiung der Juden verhießen, glaubte der Verfasser von Jes. 40 ff. bereits Zion die Freudenbotschaft verkündigen zu können: „Ihre Missetat ist vergeben!“ Jes. 40, 2. Die Tatsache der Rückkehr aus dem Exil und die Wiedererrichtung des jüdischen Gemeinwesens erschien je länger je mehr als ein Beweis, daß Gott die Schuld der Vergangenheit vergeben habe, daß er sie als durch das Exil gebüßt ansehe; vgl. Ps. 85, 2-4. Zunächst freilich wollte unter dem Druck der Zeiten diese Stimmung nicht aufkommen, es bedurfte kräftiger Versicherungen von Propheten wie Haggai und Sacharja, um die verzagenden Gemüter nur davon zu überzeugen, daß Jahwe überhaupt mit wirklichem Eifer an sein Volk denke, vgl. Hag. 1, 13; 2, 5; Sach. 1, 14 f.; 6, 8; 8, 22 f. etc. Aber wie vor dem Tempelbau alles unrein war Hag. 2, 14, so wird seit dem Beginn dieses gottwohlgefälligen Werks (Haggai sieht in ihm ein Zeichen der Buße des Volks, vgl. 2, 17 mit 2, 18 ff.) der wiederkehrende Segen Jahwes klar erweisen, daß Juda wieder bei Gott in Gnaden steht. Der Hohepriester, der vom

Satan vor Gott angeklagt wird, erhält statt der schmutzigen neue Kleider und einen reinen Kopfbund, es gilt von der Gemeinde, was zu ihm gesagt wird: siehe, ich habe deine Schuld verziehen, Sach. 3, 4b. Der Segen des Feldes und Weinbergs, der sich wieder eingestellt hat, zeigt, daß Jahwe „dem Rest des Volkes sich anders gegenüberstellen will, als es früher gewesen war, vgl. Sach. 8,11. Kurz in dem äußeren Ergehen erlebt die Gemeinde die Wiederkehr der göttlichen Gnade. Es wurde nicht im mindesten als Widerspruch empfunden, wenn das einemal stark betont wird, daß Jahwe Zion mit beständiger gleichbleibender Liebe umfasse und für sie eifere Sach. 1,14; 8,1, und daneben auch wieder, daß er seine Stellung zu Zion ändern wolle oder geändert habe, 8,11. An letzterer Anschauung sehen wir, wie die Überzeugungen der altisraelitischen Zeit in der Gemeinde nachwirkten. Gott zürnt und straft, aber er läßt sich auch umstimmen und besänftigen, (חלה Piel, gerade in nachexilischen Schriften häufig); Strafe und gnädige Gesinnung scheinen sich auszuschließen. Dem tritt die prophetische Anschauung entgegen, wonach die Strafe Mittel göttlicher Liebesabsicht ist. Sie ist dem Judentum zwar keineswegs verloren gegangen, tritt aber zunächst zurück. Sacharja spricht sie an den obigen Stellen nicht aus. Es kommt ihm darauf an zu zeigen, daß Gottes Zorn nun bald zu Ende sein werde. So wie Gott die Gemeinde behandelt, so ist er gegen sie gesinnt, der gegenwärtige Zustand ist nur ein abnormes Andauern des Zorns, der von der Vergangenheit her auf dem Volk Gottes ruht. Bald wird sich sichtbar zeigen, daß Gott der Gemeinde vergeben hat. In diesen Anschauungen bewegte sich auch späterhin im Großen und Ganzen die jüdische Gemeinde.

Ohne das Erlebnis äußerer Rettung stellte sich das Bewußtsein, daß Gott seiner Gemeinde ihre Schuld vergeben habe, nicht ein; aber durchaus nicht jede Rettung wurde unter den Gesichtspunkt der Vergebung der Schuld gestellt. (a) Ersteres ergibt sich aus der Art, wie die Bitte um Vergebung und die um Errettung miteinander verbunden zu werden pflegen. Sie werden buchstäblich in einem Atem

ausgesprochen, als ob sie ganz untrennbar zusammengehörten, vgl. Ps. 25, 18; 79, 9; Jes. 63, 15–64, 11. Gottes Gnade zeigt sich gleichzeitig in der äußeren Hilfe und der Vergebung. Da beides so eng miteinander verbunden ist, kann die Bitte um Errettung auch die um Vergebung zugleich bedeuten; und von dieser Beobachtung aus kann man auch Ps. 22 und 102 als *Bußpsalmen* bezeichnen, wiewohl dann mit demselben Recht auch Ps. 88. 89. 90 u. a. als Bußpsalmen angesehen werden könnten. Daß die Errettung aus der Not die *Vergebung der Schuld* bedeutet, wird auch ausdrücklich gesagt, so z. B. mit Bezugnahme auf die Vergangenheit des Volks, Ps. 78, 38; 85, 3; 99, 8 oder für die Gegenwart, Ps. 130, 7. 8; Ps. 143. Die Wiederkehr des Erntesegens zeigt, daß Jahwe die *Versündigung zugedeckt hat*, Ps. 65, 4. Die Tatsache, daß die Bußpsalmen in einer so einzigartigen Weise die inbrünstige Bitte um Rettung aussprechen, hat vermutlich *mehr* als die in ihnen enthaltenen *Sündenbekenntnisse* die Übertragung solcher Psalmen auf das kollektive Subjekt befördert. Die Gemeinde empfand ähnlich wie der Einzelne, *und für sie gab es erst recht einen anderen Erweis der Sündenvergebung als den in der sichtbaren Errettung* geschehenden überhaupt nicht. Insofern bedeutete die Gnade Gottes für die Gemeinde niemals ein ausschließlich *religiöses* Gut.

b) Allein eben dieser Umstand macht es auch begreiflich, daß die Bitte um Gnade oder Errettung *ohne Bezugnahme* auf die Sündenvergebung überwiegt, und durchaus *nicht jede Errettung als Vergebung der Schuld* empfunden wird. Als zur Zeit jener großen Heuschreckenplage, von der das Buch Joel spricht, das ganze Volk sich demütigte, da „entbrannte Jahwes Eifer um sein Land und er verschonte sein Volk“, Joel 2, 18. „Nimmermehr soll von nun an mein Volk zu schanden werden“, 2, 26. 27. *Die Schmach vor den Völkern* wird mit der Errettung weggenommen, *nicht die Sünde*. Von dieser Schmach vor den Heidenvölkern ist nur zu oft in der jüdischen Literatur die Rede, weit öfter als von der Sünde. Unter ihr litt das Judentum am schwersten. Daraus ergab sich, daß die Gemeinde, wenn sich Gottes Gnade nach längerem

Zürnen wieder sichtbar offenbarte, in der Errettung vor allem eine Bestätigung ihrer Ansprüche empfand, die sie auf grund der Erwählung erheben zu müssen glaubte. Gott zeigte dann, daß die kleine Schar in Zion doch sein Volk sei. Und das war es, was das Judentum vor allem erleben wollte; daran lag der jüdischen Gemeinde in Wirklichkeit mehr als an der Vergebung der Sünden. Gewiß war in diesem Wunsch auch mitenthalten ein Interesse an der Erhaltung der erlangten religiösen Wahrheitserkenntnis. Wer kannte den wirklichen lebendigen Gott Himmels und der Erde, außer der kleinen Gemeinde in Jerusalem? Wer sollte ihm dienen, wenn sie verschwand? Ging Jahwe auch nicht mit seiner Gemeinde unter, so verschwand doch die wahre Religion von der Erde, wenn das Volk Gottes auf dem Zion vernichtet wurde. Und so weit durfte es Gott nicht kommen lassen. Aber neben dem wirkte doch vor allem der Wunsch mit, die Tatsache der Erwählung Israels bestätigt zu finden. Darum wird diese Erfahrung der Gnade immer wieder den Völkern vorgehalten, vor den Völkern gepriesen, um der Heiden willen erfleht und erhofft. Gottes Gnade würde sich offenbaren, wenn er furchtbare gewaltige Taten tun würde, daß die heidnischen Völker erbeben müßten, Jes. 64, 1 f.; Mi. 7, 16. Die Feinde sollen die Zeichen sehen, die Jahwe an seinem Volke tut, und beschämt werden, damit würde Gott seinem Volke gnädig sein, Ps. 86, 16. 17; 123, 2–4; 33, 18 ff. Der Untergang der gottlosen heidnischen Feinde der Gemeinde ist der deutlichste Beweis dafür, daß Gott seinem Volk wirklich gnädig gesinnt ist, Ps. 9, 14 ff.

c) Da aber die kleineren Gnadenerweisungen Jahwes, wie man sie in der Fruchtbarkeit des Landes nach schwerer Dürre, in dem allmählichen Wachsen der Volkszahl, in der glücklichen Vollendung eines Werkes wie des Mauerbaus Nehemias erlebte, doch keine wirkliche Errettung waren, so gingen die Hoffnungen um so mehr und nachdrücklicher auf die Zukunft. In der Zukunft hoffte die Gemeinde die Gnade Gottes vor aller Welt sichtbar zu erleben. Es wirken hier die bei den Propheten sich findenden Ankündigungen kräftig im Judentum fort. Im Anschluß an Hosea, Jesaia und Jeremia, vor allem

aber Ezechiel und Deuterojesaia lebte und webte das Judentum in der Hoffnung einer wunderbaren herrlichen Zukunft[1]). Um ihrer willen nahm die Gemeinde das Gesetz auf sich, an sie dachte sie bei allen ihren Gebeten und Klagen. Wir würden uns zu weit in die Geschichte der Zukunftshoffnung im allgemeinen einlassen müssen, wollten wir den Glauben der jüdischen Gemeinde in dieser Hinsicht ausführlich schildern. Bekanntlich hält sich die Zukunftshoffnung der jüdischen Gemeinde ihrem Charakter nach durchaus im Rahmen diesseitiger nationaler Verheißungen. Die Vergebung der Sünde ist freilich ohne Zweifel auch ein Stück dieser Zukunftshoffnungen der Gemeinde. Wenn aber irgendwo, so ist hier deutlich zu erkennen, daß dieselbe eben in dem äußeren Ergehen, in dem glücklichen gesicherten Zustand, dessen sich das Volk Gottes dann zu erfreuen haben wird, sich offenbart. In Sach. 3, 9 ist dies nach dem Zusammenhang ohne weiteres klar, vgl. v. 10. Jer. 33, 8 wiederholt nur scheinbar die in Kap. 31, 33 f. gegebene Verheißung; in Wahrheit läuft die dort sich findende Zusage der Vergebung vielmehr auf die Verherrlichung Israels vor den Völkern hinaus: die ausgeführten Gedanken erinnern eher an Ezechiel als an Jeremia. Nicht viel anders steht es mit der kurzen Notiz, Jes. 33, 24b: die Tatsache, daß dem Volke im neuen Jerusalem seine Sünde vergeben ist, zeigt sich an dem äußeren Zustand, dem Ergehen der Bürger dieser Stadt. Auch die etwas ausführlicheren Worte, welche jetzt den Schluß des Buches Micha bilden, Mi. 7, 18–20, sind, nach dem Vorhergehenden zu urteilen, nur die Kehrseite zu den im übrigen sehr diesseitigen und irdischen nationalen Zukunftshoffnungen. Die Vergebung, die Gott seinem Volke aus Gnaden zu teil werden läßt, ist die Errettung von seinen Feinden. Etwas weniger eng ist beides, äußere Hilfe und Vergebung, im 130. Ps. verbunden. Es sieht aus, als sollte v. 8 sagen, die wahre Er-

---

[1]) Vgl. Stade, Die messianische Hoffnung im Psalter, ZThlK. II, 1892, 369 ff. (Mäcklenburg, Über die Auffassung des Reiches Gottes etc. n den Psalmen, StKr. 1902, 525 ff.) Zu dem Zusammenhang zwischen messianischer Hoffnung und Gesetz siehe u. a. auch Cheyne, Rel. Leben der Juden, S. 81.

lösung Israels ist die von seinen Sünden. Siehe auch noch Jes. 57, 16 uud 27, 4. 9. Der Mittelpunkt aller Wünsche wird mehr und mehr dies, daß endlich alle Prätentionen, welche die Gemeinde aus der Tatsache der Erwählung ableitete, wirklich und sichtbar in Erfüllung gehen möchten. Vor allem gab es eine starke Strömung im Judentum, die den Heiden nur das Gericht gönnte. Die Grundstimmung, welche ihre Vertreter beherrschte, ist in anschaulicher Weise dargestellt im Buche Jona. Eben dieses Buch zeigt aber auch, daß auch die entgegengesetzten Tendenzen im Judentum noch vorhanden waren. Jona gönnt den Niniviten die Bußpredigt nicht, denn er weiß, wenn sie sich bekehren, wird Gott ihnen gnädig sein und sich des Unheils gereuen lassen. Soweit kannte das Judentum seinen Gott. Über die, welche sich bekehren, ist er barmherzig und gnädig und vergibt ihnen die Schuld. Wider Willen muß der Prophet zunächst dazu beitragen, daß die heidnischen Schiffer Jahwe als den lebendigen Gott erkennen, dann als er gepredigt hat, muß er es erleben, daß trotz seines Wartens 4, 5 nicht Feuer vom Himmel fällt und die Stadt verzehrt, sondern daß Gott ihr gnädig ist. Daß Gott ein Interesse hat an dem Ergehen aller seiner Geschöpfe, daß er nicht so leichthin, wie die Juden es wünschten, Millionen von Menschen vernichtet, schon deswegen nicht, weil unzählige Unschuldige dabei sind; alle diese Gedanken finden hier noch einmal einen deutlichen Ausdruck im Judentum. Es konnte sie noch ertragen, wiewohl es sich daneben in dem Gedanken an das furchtbare Völkergericht vor Jerusalem berauschte, vgl. Jes. 34, 1 ff.; Joel 4, 9 ff.; Ob. 15 ff.; Mi. 4, 11 ff.; 5, 6 ff.; Sach. 12, 3 ff.; 14, 2 ff. etc., oder von einer Zeit träumte, da die Schätze der reichsten Länder der Erde nach Jerusalem kommen würden, um die jetzt notleidende Gemeinde zu bereichern, Jes. 60 etc. Es berechtigt schlechterdings nichts im Text dazu, derartige Aussagen ins geistliche Gebiet umzudeuten, noch hindert uns irgend ein Grund, auf die Beurteilung derselben Luk. 9, 55 anzuwenden.

2. Auf mannigfaltige Weise suchte sich die Gemeinde das Wirken und Eingreifen der göttlichen Gnade über

Israel vorstellig zu machen. Wenn es schon seit langem üblich war, sich Jahwes Verfahren gegen sein Volk unter dem Bilde eines Gerichtsaktes zu denken, so sehen wir in dem Glauben der nachexilischen Gemeinde diese Gedankenreihen in eigentümlicher Weise sich weiterbilden und umgestalten. Die Grundlage ist nach wie vor dieselbe wie bei den Propheten. Jahwe ist der Richter der ganzen Erde: seine welterhabene Unabhängigkeit von allen irdischen Kämpfen und Streitigkeiten der Nationen wird noch stärker betont als ehedem. Er ist absolut frei in seinem Richterspruch, und wen er gerecht spricht, der ist es. Allein seine Entscheidungen sind doch nicht willkürlich wie die eines Despoten, wenn es auch manchmal aussieht, als gäbe er denen Recht, die offenbar Ungerechte sind. In solchen Fällen hält er nur mit seinem verdammenden Urteil zurück; über kurz oder lang, jedenfalls aber am Ende stellt sich doch heraus, daß er der gerechte Richter auf Erden ist; vgl. Ps. 58, 12 etc. [1]) In Wahrheit aber stand die Gemeinde fest in dem Glauben, daß Gottes Spruch, mochte er sich gegen sie selbst oder gegen ihre Feinde kehren, unter allen Umständen gerecht sei. So gern und willig aber die Juden der nachexilischen Zeit bekennen, zumal im Unglück, daß die Gemeinde Gottes noch nicht von Sünde völlig sich gereinigt habe, so sehr suchen sie doch sich dessen zu versichern, daß im Grunde Jahwe stets mit seinem Richterspruch für sein Volk eintreten müsse. Die Gemeinde hofft, daß Jahwe als der gerechte und zugleich allmächtige Richter zu gunsten seines Volkes entscheiden werde. Gott sollte seine Partei ergreifen, nicht die der Feinde; vgl. Ps. 56, 10 ff.; 57, 3 nach kollektiver Deutung; Sach. 3, 1 ff. Die strafende Gerechtigkeit Gottes blieb daneben selbstverständlich uneingeschränkt bestehen: allein

[1]) Jahwes Gericht ist nicht bloß endgültiges, sondern dauerndes Gericht. Das Geschick der Gemeinde ist ein beständiges Urteil Gottes über sie; die Hilfe, für welche sie Gott preist und um die sie bittet, ist nicht nur die, welche sie in Zukunft erfahren darf, sondern auch gegenwärtige. Daß Stade in dem oben erwähnten Aufsatz den Begriff messianische Hoffnung etwas zu sehr erweitert und den Inhalt mancher von ihm nur messianisch gedeuteten Stellen zu sehr verengert, ist jetzt wohl allgemein anerkannt (so vor allem 393 ff.).

war denn Juda nicht genug gestraft? (vgl. Sach. 3, 2). Sie mochte sich gegen die Sünder in der Gemeinde kehren und gegen die Heidenvölker, die ihren Übermut an ihr ausließen. Juda gegenüber konnte Gottes Gerechtigkeit je länger je mehr nur die Errettung aus allerlei Not und Bedrängnis bedeuten. Wenn die Gemeinde aber in dieser Weise den göttlichen Rechtsentscheid zu ihren Gunsten wirklich hatte erfahren dürfen, so war die allgemeine Stimmung doch die, daß Gott unverdienter Weise seinem Volk Gnade geschenkt habe. Wie einst die Väter in Ägypten ungerechter Weise bedrückt wurden und ihre Errettung doch eine freie Gnadentat Gottes war, so empfand die Gemeinde jetzt jede erlösende Tat Gottes als Äußerung der Gerechtigkeit und der Gnade Gottes zugleich. Denn wenn der allmächtige Richter Gerechtigkeit walten ließ gegen den Schwachen und Unterdrückten, so war dies, nach echt orientalischer Anschauung, zugleich der höchste Gnadenerweis. Was brauchte er sich um die Angelegenheiten der Völker, die wie ein Tropfen am Eimer vor ihm sind, zu bekümmern?

Diese ziemlich allgemeinen Anschauungen ließen für den Glauben der Gemeinde eine zweifache Weiterbildung offen. Es konnte die Neigung, sich Gott, eben weil er so allgewaltig und unbeschränkt frei ist, nach Art eines parteilichen Richters vorzustellen, zunehmen; es konnte aber auch die Idee, daß Gott in seinem Richten sich mit der objektiven Norm der Gerechtigkeit identifiziert, festgehalten und gesteigert werden. Daraus, daß sich beides im Judentum findet, erklärt sich nicht zum geringsten Teile der vielfach sich widersprechende Eindruck, den man bei der religiösen Einschätzung seiner Literatur gewinnt.

a) Fassen wir zunächst das zweite ins Auge. Es zeigt sich, daß der jüdische Gemeinglaube keineswegs das Gefühl dafür verlor, daß der rechtfertigende Richterspruch Gottes und der Erweis seiner Gnade an sittliche und religiöse Bedingungen geknüpft ist. In der ersten Zeit nach dem Exil war man sich deutlich bewußt, daß Gottes Gnade seinem Volke fehlen müsse, so lange die Zustände dauerten, die sich damals herausgebil-

det hatten. Esra und Nehemia versuchten in ihrer Weise dasselbe, was Josia vor dem Exil getan hatte. Die immer wiederkehrenden Mahnungen zur Bekehrung, welche die Propheten hatten ergehen lassen, wirkten nach und wurden in den Bearbeitungen der prophetischen Schriften eher noch gesteigert und gemehrt, vgl. Jer. 3,13 ff.; Sach. 1,3; Mal. 3,7 etc., und wir dürfen ohne Zweifel annehmen, daß es vielen Gliedern der Gemeinde mit der Herstellung eines gottwohlgefälligen Gesamtstandes des damaligen Erbteils Jahwes heiliger Ernst war. Wenn es uns auch nicht geschichtlich überliefert ist, so muß doch aus allem, was wir sonst erfahren, geschlossen werden, daß der Eifer, der Nehemia z. B. erfüllte, auch sonst in vielen lebendig war. Es lag den Frommen viel daran, die sittlichen und religiösen Zustände zu bessern, sie scheuten keine Opfer für die gemeinsame Sache. Nachdem das Gesetz aufgerichtet war, wußte man vollends genau, an welche Bedingungen Gott den Erweis seiner göttlichen Gnade geknüpft habe. Zunächst galt es, den Kultus in richtigen Gang zu bringen und darin zu erhalten, und das wurde auch durchgesetzt. Es galt das Priestertum von „Befleckungen“ zu reinigen, und es mußte dafür gesorgt werden, daß die Träger dieses Amts und ihre Untergebenen ihrem Berufe wirklich leben konnten, daß die Feste in richtiger Weise gefeiert wurden, daß Jahwe wirklich erhielt, was ihm gebührte an Gaben der Ernte und der Herde, des Weinbergs und Fruchtgartens, daß sein Tag geheiligt werde und alles, was ihm ein Greuel ist, ausgetan werde. Die Gemeinde sollte ein heiliges Volk darstellen, weil sie ein Besitz dessen ist, der selbst heilig ist. Gelang ihr das, so war ihr Gottes Gnade gewiß, vgl. Lev. 19—26.

Nicht minder aber blieben die sittlichen Vorschriften des Gesetzes in Kraft: auch ihre Erfüllung gehörte zum Heiligkeitscharakter des Volkes Jahwes. Kultus, zeremonielle Sitte und moralische Vorschriften sind ein zusammengehöriges Gebiet: von ihnen allen gilt gleichmäßig: tuet das, so werdet ihr leben Lev. 18,5; Neh. 9,29 etc. Denn das stand fest: wenn das Volk auf Gottes Stimme hören würde, Israel in seinen Wegen wandeln wollte — „im Augenblick wollte ich ihre Feinde demü-

tigen, meine Hand kehren wider ihre Bedränger. Die Jahwe hassen, müßten ihm schmeicheln, und ihre Zeit sollte ewiglich währen[1]; mit dem fettesten Weizen wollte ich[2] Israel speisen und mit Honig aus dem Felsen Dich sättigen", Ps. 81, 14–17. Errettung aus der Hand der Feinde und Fruchtbarkeit im Lande sind nach wie vor für das Ganze des Volkes die sichtbarsten deutlichsten Erweise der göttlichen Gnade.

b) Ebenso unverkennbar aber zeigt sich daneben, daß die jüdische Gemeinde bemüht war, der Entscheidung Gottes zu ihren Gunsten sich unter allen Umständen gewiß zu werden. Dies war um so eher möglich, als sie, relativ angesehen, den fremden Völkern gegenüber sich in der Tat im Rechte wußte. Daß das Judentum der nachexilischen Zeit allmählich über die übrigen Religionen namentlich die der Nachbarvölker hinauskam, ist nicht zu bestreiten; daß der sittliche Gesamtstand unter der strengen Zucht des Gesetzes mit der Zeit in der jüdischen Gemeinde in der Tat besser war, als bei der nationalitätslosen Bevölkerung des übrigen Vorderasiens in persischer Zeit, hat die Zukunft gezeigt. Auch hatte die Gemeinde nicht selten von der Bevölkerung der Umgebung und gelegentlich auch von der persischen Oberherrschaft wirkliches Unrecht zu leiden. Sollte der gerechte Richter da nicht einschreiten? Konnte das Volk Gottes nicht in solchen Fällen wirklich auf seine Gerechtigkeit sich berufen, d. h. darauf, daß das Recht in diesem Falle auf seiner Seite sei? Allein recht sicher war sich, wie es scheint, die Gemeinde dieser Dinge nie. Denn bestand nicht drohend noch immer die Schuld der Väter? Gab es nicht doch in der Gemeinde immer wieder grobe Sünden und gottlose Frevler? Und wer konnte wissen, was im Verborgenen geschah? Gab es überhaupt irgend welchen Anspruch Gott gegenüber? So wird denn die Frage nach den Motiven der göttlichen Gnade für den Glauben der jüdischen Gemeinde ganz besonders wichtig. Und hier zeigt sich wenn möglich noch deutlicher als bisher, daß man die

[1]) Wenn nicht statt עִתָּם, vielmehr עִמָּם zu lesen ist: er würde ewiglich mit ihnen sein.

[2]) lies: אַכִּילֵהוּ (erste Person, vgl. Hos. 11, 4, statt der dritten).

Frömmigkeit des Judentums von der Erwählungslehre aus verstehen muß.

3. Die Motive, mittelst derer sich die Gemeinde ihrer Hoffnung auf die Gnade Gottes zu versichern suchte, bieten zwar nicht etwa neue Ideen dar, sind aber doch in ihrer Ausgestaltung wesentlich verschieden von denen früherer Zeiten. Man erkennt vor allem, daß das Bedürfnis nach innerer Motivierung des im übrigen feststehenden Glaubens weit stärker ist als früher. Dies begreift sich ohne weiteres aus der dürftigen Lage der Gemeinde, die zu den weitgehenden Ansprüchen des erwählten Volkes Gottes in schroffem Widerspruch stand. Fast ängstlich sucht man nach Gründen und Beweisen aus der vergangenen Geschichte, durch welche sich zeigen soll, daß Jahwe mächtig genug sei, seinem Volk zu helfen und vor allem, denn daran schien es zu fehlen, daß er auch bereit und willig sei, mit seiner wunderbaren Hilfe einzugreifen; und zwar gilt dies hier für die in der Gegenwart erhoffte gnädige Rettung und Durchhilfe Gottes ebenso wie für die in der Zukunft (bald näher, bald ferner erwartete) messianische Erlösung. Da man Wunder sehen wollte, so suchte man um so eifriger in den Wundern, von denen die vergangene Geschichte erzählte, und gestaltete dieselbe in immer gewaltigerer und großartigerer Weise aus. Vgl. S. 266 f. Die Heilsgeschichte, als Erweis der Erwählung Israels vor allen andern Völkern, das ist der Mittelpunkt, in welchen alle die verschiedenen Motivierungen immer wieder zusammenlaufen. In der Motivierung ihres Glaubens zeigt die jüdische Gemeinde, wie durch und durch national bedingt ihre ganze Religion gewesen ist.

Die Grundlage aller Hoffnungen der Gemeinde für Gegenwart und Zukunft blieb die Tatsache, daß Gott sein Volk Israel durch wunderbare Taten zum Eigentum erkoren habe.

Durch die Erinnerung an solche Taten motivierte sich die Gemeinde ihre Zuversicht, daß Jahwe seinem Volke Recht schaffen und sich seiner Knechte erbarmen werde, Ps. 135,14, cf. Deut. 32,36. Ps. 106 wird die ganze Geschichte des Wüstenzugs durchgegangen, um daran zu zeigen, wie Jahwe immer

wieder trotz aller Verschuldungen es sich gereuen ließ, und auf das Flehen seines Volkes gehört habe; so hofft man ähnliche Barmherzigkeit auch für die Gegenwart, da das Volk noch zerstreut ist, Ps. 106, 47. Wie damals, so möge Jahwe jetzt die Schmach seines Volks vor den Heiden tilgen, Ps. 44 2 ff.; 80, 8. 9; Mi. 7, 15. 16. Mit den Heilstaten der Vergangenheit tröstete man sich, wenn in der Gegenwart Gottes Hilfe ausblieb. Um der vergangenen Gnadenerweisungen willen bittet man jetzt um Gnade und Vergebung der Sünden Ps. 25, 6. Neben den Ereignissen zur Zeit des Auszugs treten die Erlebnisse der Richterzeit, vgl. Ps. 83, 10 ff., die Geschichte Davids und die Verheißungen, die diesem Könige gegeben waren, hervor, Ps. 89, 4. 20 ff.; 132, 10 ff.; Jes. 55, 3. Ja auch auf die Rückkehr aus dem Exil als einen tatsächlichen Erweis der Vergebung der Schuld beruft sich die Gemeinde bei ihrer Bitte um Wiederherstellung und völliges Erbarmen, Ps. 85, 2 ff.; 126, 1—4. Sehr charakteristisch ist auch der Umschwung in der Auffassung des Bundes, der sich seit dem Exil vollzieht. Vgl. S. 267. Immer mehr tritt in dem Bunde die Idee der göttlichen Selbstverpflichtung zum Heil seines Volkes hervor; nicht mehr Gesetz (wiewohl diese Bedeutung natürlich erhalten bleibt), sondern vor allem Verheißung und zwar besonders die Spezialverheißung für Israel bedeutet b^e^rith[1]). Und immer mehr tritt dabei der Bund mit Abraham in den Vordergrund: Same Abrahams zu sein ist der Ehrentitel, auf den man immer stolzer wird. Die Erinnerung an den Bund bestimmte Gott, den Vorfahren ihre Schuld zu vergeben Ps. 106, 45. Mit demselben Motiv begründete man ähnliche Hoffnungen in der Gegenwart, man dankt Gott für seine Treue, mit der er den Bund zum Heile seines Volkes einhalte, und bittet, daß er ferner an seinen Bund gedenken möge. Siehe Ps. 74, 20; 105, 8 ff.; 111, 5. 9; Neh. 9, 7 ff., außerdem auch Jes. 59, 21;

[1]) Vgl. Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im A. Test. 181. 203 ps.; Valeton, ZAW. XII, 9 ff., 12 ff. ps. Im Psalter kommt b^e^rith nur 15mal vor (als Bezeichnung des Bundes zwischen Jahwe und Israel), aber die Idee, die sich darin ausdrückt, liegt überall zu grunde; vgl. Cheyne, Origin etc. 345.

61, 8; Neh. 1, 5; 9, 32; I Chr. 16, 18; II Chr. 20, 7. Es dauerte nicht lange, so berief sich die Gemeinde auch wieder auf den Besitz des Tempels mit dem nämlichen Nachdruck wie einst das Volk zur Zeit Jeremias, vgl. schon Jes. 64, 10, weiterhin Ps. 68, 17 ff.; 76, 3; 78, 68 f.; 132, 13; Dan. 9, 18 ff.; II Chr. 20, 8 ff. Der Grundgedanke ist immer der nämliche, nämlich die Tatsache der Erwählung. Ebenso erscheint dieselbe und zwar als ein mehr nach außen gerichtetes Motiv, überall da, wo von Gott Gnade und Vergebung um seines Namens willen erbeten wird. Denn fast durchweg ist dabei an Jahwes Ehre vor den Heidenvölkern gedacht. Wenn er seine Gemeinde dauernd mit seiner Strafe heimsucht, so schädigt er sich selbst vor den Völkern; daher bittet sie: „Errette uns und vergib unsere Sünden um Deines Namens willen. Warum sollen die Heiden sagen: wo ist ihr Gott?“ etc., Ps. 79, 9 f., vgl. Joel 2, 17 etc. Die nämliche Motivierung der Bitte um Vergebung („um deines Namens willen“), jedoch ohne besondere Beziehung auf die Heiden lesen wir, Ps. 25, 11, sie ist dort ursprünglich wohl individualistisch gemeint. Die Tatsache der Erwählung erscheint schon Sach. 3 als ein Motiv, welches die Vergebung der Schuld der Gemeinde fast als etwas selbstverständliches erscheinen läßt. So klagt der Dichter von Threni c. 3, in v. 42. „Wir haben gesündigt, Du hast nicht vergeben“.... als ob das gleichsam so sein müßte! Von hier war kein weiter Schritt mehr zu der Klage, daß Gott die Gemeinde überhaupt ungerecht behandle. Wenn aber vollends zu der herausfordernden Betonung der Erwählung Israels die selbstgerechte Berufung auf die bewiesene Gesetzestreue hinzutrat, so war damit eine Grundstimmung der Frömmigkeit entstanden, die äußerst verhängnisvoll werden mußte.

Wir fassen zusammen: Der Glaube der jüdischen Gemeinde zeigt überall den Einfluß der prophetischen Bewegung, überall aber auch das Nachwirken der altisraelitischen Anschauungen. Noch sind eine Menge verschiedener Strömungen vertreten, daneben sind aber auch einige feste Grundlinien der Gesamtanschauungen, die nicht mehr verrückt werden, zu erkennen. Sünde und Gnade sind auch jetzt noch nicht genau

sich entsprechende Gegensätze, sie sind noch eng verbunden mit den äußeren Erlebnissen der Gemeinde, sie werden noch nicht rein religiös-sittlich beurteilt und erlebt. Durchweg ist die Auffassung durch den Glauben an die einzigartige Stellung des Volkes bestimmt. Nur allmählich beginnt die Herrschaft des Gesetzes auch im Ganzen der national-religiösen Selbstbeurteilung sich geltend zu machen. Die feinere Beobachtung des Wesens und der charakteristischen Äußerungen der Sünde verschwindet allmählich, das Sündenbekenntnis wird stereotyp, der Maßstab immer mehr das einzelne konkrete Gebot. Die kultische Betätigung der Gemeinde gewinnt vom Boden des Gesetzes aus rasch die alte, ja noch höhere Bedeutung; die priesterliche Vertretung durch ein streng geregeltes Amt bekommt erhöhte Wichtigkeit, wie sie früher ihm nicht geeignet hatte. Doch bleibt daneben die prophetische Polemik gegen Überschätzung des Kultus und die Betonung des Moralgebotes neben dem kultischen und ceremoniellen Gesetz die ganze Zeit hindurch bestehen. Das Bekenntnis der Sünde der Gemeinde findet sich in sehr verschiedenen Formen. Nicht immer, aber vielfach angeregt durch die äußeren Schicksale ist es ein Bekenntnis zu der vergangenen wie der gegenwärtigen Sünde; allmählich wird die Neigung, einzelne Personen oder Stände für alles verantwortlich zu machen aus der Vergangenheit in die Gegenwart übertragen; im Laufe der Zeit tritt es hinter dem Gefühl, unverschuldet Not und vor allem Schmach vor den Heiden tragen zu müssen, zurück. Die Vergebung ist Vergebung und Errettung zugleich, sie dokumentiert sich stets auch äußerlich, sie wird in der augenblicklichen Hilfe in der Gegenwart erlebt und wird zugleich mit einer Vertilgung der Gottlosen und sittlicher Erneuerung der übrigbleibenden Gemeinde für die Zukunft erhofft. Alle Motive derartiger Hoffnungen und Bitten der Volksgemeinde gehen auf die Tatsache der bisherigen Heilsgeschichte zurück, so zwar, daß dieselbe mit zunehmender Schärfe als Beweis der Erwählung Israels im Unterschied und Gegensatz zu andern Völkern gefaßt wird.

4. Ehe wir zum religiösen Individualismus des älteren Judentums übergehen können, muß noch in Kürze von der

Bedeutung des legitimen Opferkultus und der kultischen Sühne im religiösen Bewußtsein die Rede sein. Und um so mehr ist hier der Ort dafür, als der Kultus in der Tat für die Gemeinde im Ganzen und für den Einzelnen von Bedeutung war, und er insofern in sich selbst einen Übergang vom Gemeindeglauben zum individuellen religiösen Bewußtsein darstellt.

Seit Aufrichtung der Gesetzesherrschaft hatte der Kultus bald für das Gesamtbewußtsein der Gemeinde eine ähnliche Wichtigkeit bekommen wie seiner Zeit vor dem Exil. Er war wieder das wichtigste Unterpfand der zwischen Jahwe und seinem Volke bestehenden Gemeinschaft geworden. Nur daß jetzt der Kultus diese Gemeinschaft in anderer Weise verbürgte als ehedem, und daß die Gemeinschaft nunmehr ein Separatverhältnis zwischen dem überweltlichen Gott und seiner erwählten Gemeinde darstellt. Jetzt kam es vor allem darauf an, daß die Vorschrift des Gesetzbuchs erfüllt werde, und weil das Gesetz den Kultus vorschrieb, darum war er das Band, das die Gemeinde mit ihrem Gotte verband. Dabei ist freilich sehr zu beachten, im Unterschied zu noch späteren Zeiten, daß die kultischen Bestimmungen des Gesetzes dem Zuge entgegen kamen, der damals noch von uralten Zeiten her das religiöse Bewußtsein des Volks beherrschte. Der Kultus war dem Volke Bedürfnis. Ein Zustand, in dem man nicht opfern konnte, war peinvoll und unerträglich; und diese Gefühle und instinktiven Bedürfnisse wirkten auch nach dem Exile noch kräftig im Volke nach. Sie erklären den Eifer, mit welchem nun der gesetzliche Kultus, als der einzig legitime vollzogen wurde. Gerade auch die Diaspora, die babylonische, vgl. Esr. 7, 17 ff.; 8, 33 ff., wie später die sonstige Diaspora beteiligte sich aufs eifrigste an dem Unterhalt des Kultus. Es kam dazu, daß der Kultus, wenn er in richtiger Weise vollzogen wurde, eines der stärksten Mittel war, Gott an seine besonderen Verheißungen oder Verpflichtungen, welche ihn an seine Gemeinde banden, zu erinnern. Hörte man mit dem täglichen Opfer auf, so war nichts mehr von Gott zu hoffen, denn dieses Opfer vor andern hielt die Beziehungen

zwischen Jahwe und der Gemeinde im Gang. Eine Unterbrechung des Speise- und Trankopfers erscheint zur Zeit Joels, vgl. Joel 1, 13; 2, 14, das Aufhören vollends des Thamid in noch späterer Zeit als das größte Unglück; vgl. Dan. 8, 11. 13; 9, 27; 12, 11. Endlich aber bot der Akt des Tempelgottesdienstes Anregung zu einer Reihe von Gefühlen, in denen sich religiöse und nationale Begeisterung mischten, vgl. Ps. 118. Mit unvergleichlichem Stolz und der innigsten Sehnsucht hing der jüdische Fromme an den Gottesdiensten seines Tempels, Ps. 26, 27; 42 und 43; 84 etc. Ihnen beiwohnen zu dürfen, erschien ihm als eines der köstlichsten Lebensgüter.[1])

Von den mannigfaltigen Ideen, welche die verschiedenen Riten bei der Darbringung des Opfers beherrschen, war im Laufe der Zeit die der dargebrachten Gabe vorherrschend geworden. Sie entsprach allein der Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, welche nunmehr zu recht bestand. Niemand konnte mehr glauben, daß das Opfer Gott speise, oder daß die gemeinsame Mahlzeit irgend etwas wie eine physische Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch herstelle. Auch die uralten Riten der Blutstreichung werden mit Gewalt unter den Gesichtspunkt der darzubringenden Gabe gerückt. Wiewohl das Blut dem Menschen gar nicht gehört, Gen. 9, 4; Lev. 3, 17; 7, 26 f.; 17, 10. 12–14; Deut. 12, 23 etc. und, weil nicht sein Eigentum, von ihm eigentlich gar nicht geopfert werden kann, ist es doch von Gott dem Menschen zu dieser bestimmten rituellen Verwendung „gegeben“, vgl. Lev. 17, 11, und was mit dem Blute geschieht, ist derartig, daß man sieht, es soll hier die Idee der Gabe durchgeführt werden, vgl. Lev. 4, 6 ff. und Parallelen.

Der Wert der Darbringung liegt, wie sich hieraus ergibt, darin, daß Gott diese bestimmte Verwendung befohlen hat.

---

[1]) Daß in Ps. 42 und 43 „eine exilierte Gemeinde“ die Trennung vom Tempel als Trennung vom lebendigen Gott beklage, Smend, Altt. Rel.Gesch. 406, erscheint mir als eine ganz unmögliche Annahme. Vgl. selbst Baethgen, Komm. 118. Übrigens zitiert Smend selbst, ibd. S. 424, Ps. 42, 9 als Gebet eines Einzelnen. Der Betende schließt sich mit andern zusammen, ist aber kein Kollektivum.

Ähnlich steht es bei den sonstigen Opfergaben. Das Opfer der jüdischen Gemeinde steht eben darum höher als das heidnische, höher auch als das vorexilische Opfer. Man glaubte nicht mehr durch Steigerung der Opferleistung Jahwes Wohlgefallen erzwingen, seine ungünstige Gesinnung etwa mit desto reicheren Gaben oder schwereren Leistungen beschwichtigen zu können. Im Judentum opferte man aus Gehorsam gegen das göttliche Gebot. Gott hatte befohlen, dies und das zu opfern und so und nicht anders zu opfern, und nur wenn man es so machte, wie er es befohlen, war das Opfer wohlgefällig, nicht an sich, sondern weil er es eben einmal so befohlen und nicht anders. Mit einer gewaltsamen Anstrengung wurde so das Opfer in das Gebiet des geforderten Gehorsams gerückt; der Gehorsam, der darin sich zeigte, gab ihm seinen Wert, er allein, sonst nichts. Hatte es sonst geheißen: „Gehorsam ist besser denn Opfer“, so heißt es jetzt: „zeige Deinen Gehorsam im Opfer und durch das Opfer“. Im einzelnen zu fragen, warum Gott gerade diese oder jene, heute soviel und morgen so viele Opfer fordere, lag dem Denken des Judentums völlig fern.

Es versteht sich von selbst, daß eine derartige Überzeugung erst allmählich durchdringen kann, daß weit eher praktisch nach ihr gehandelt als theoretisch über sie nachgedacht wird, ja noch mehr, wenn letzteres erst beginnt, so befriedigt sie nicht mehr, und notwendig stellen sich dann Deutungs- und Erklärungsversuche ein, — es entsteht die symbolische und allegorisierende Erklärung, die hinter allem einzelnen einen tiefen, aber von der Hauptidee oft gänzlich abliegenden Sinn sucht.

5. Der Gewinn des regelrecht dargebrachten Opfers ist das göttliche Wohlgefallen, vgl. Lev. 1, 3; 19, 5; 23, 11 etc. Der Nachdruck liegt zwar zumeist auf der Bedingung: (nur) wenn es so oder so dargebracht wird, wird es Gott wohlgefällig annehmen, resp. wird der Darbringer bei Gott Wohlgefallen finden, vgl. Lev. 1, 4; 7, 18; 19, 5. 7; 22, 19 ff. etc.; Mal. 1, 10; 2, 13; Ps. 51, 21; aber der im korrekten Opferdienst sich zeigende Gehorsam hat ohne Zweifel auch die Wirkung, daß

das Wohlgefallen Gottes der Gemeinde erhalten bleibt oder sich ihr neu zuwendet. Letzteres aber tritt in der nachexilischen Zeit als besonders wichtig hervor. Das Sühnebedürfnis ist freilich schon zu Jesaias und Michas Zeit sehr lebendig; Fasttage und Sühntage wurden schon zu Jeremias Zeit in Jerusalem gehalten, vgl. 36, 6. 9; Ezechiels Bestimmungen über die Sühne des neuen Brandopferaltars c. 43, 18 ff., die Entsündigung des Heiligtums 45, 18 ff. u. s. w. setzen eine ausgebildete Sühnepraxis für die Zeit, in der er den Tempeldienst kennen lernte, voraus. Nun aber kommen Sühntage und Fasttage in regelmäßige Übung, vgl. Jes. 58, 3 ff.; Sach. 7, 3 ff., und unter der Herrschaft des Gesetzes vollends errangen die Sünd- und Schuldopfer in ihren verschiedenen Formen und Anwendungen, namentlich aber der große Versöhnungstag mit seiner umfassenden Sühne immer größere Bedeutung. Die kultische Sühne durch das Opfer ist freilich nicht die einzig mögliche. Auch nach dem Gesetz erfolgt die Sühne in besonderen Fällen nicht auf dem Weg des ordnungsmäßigen Opfers, vgl. Num. 25, 13; 17, 11 ff., und die Heiligkeit des Hohepriestertums stellt eine beständige Sühne der Gemeinde dar; cf. Ex. 28, 38; allein im wesentlichen ist die Sühne doch an den Kultus geknüpft.

Es ist die Behauptung aufgestellt worden, daß sich die kultische Sühne überhaupt nicht auf die Sünde des Menschen beziehe; Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, II. Bd., 3. Aufl., 185 ff. Seine Theorie von kapparā ist kurz folgende:[1])

Zunächst ist nach R. zwischen kultischer und außerkultischer kapparā scharf zu scheiden. Wenn bei den Propheten oder sonst von einem Bedecken der Sünde die Rede sei, so dürfe das nicht zur Erklärung der kapparā in der Opferthora beigezogen werden, so z. B. gehörten Jes. 6, 5 und verwandte Stellen überhaupt nicht in die Erörterung über die Thora.

Innerhalb der Thora sind nach R. noch besonders auszuscheiden alle außerordentlichen Fälle, wie die Num. 17, 11 oder 25, 13 berichteten. Denn hier handle es sich um notorischen offenbaren Bundesbruch, was ein im Gesetz nicht vorgesehener Ausnahmefall sei.

[1]) Am besten und eingehendsten hat über diesen Gegenstand gehandelt Schmoller in St. u. Kr. 1891, S. 205 ff., an dessen Darlegungen wir uns fast in allen Punkten anschließen können. Der Vollständigkeit halber war jedoch die oben gegebene Darlegung an diesem Punkte nicht zu umgehen.

Vielmehr sei für alle gesetzliche kapparā das ungebrochene Bestehen der Bundesgnade die Voraussetzung. Das sei gerade das Charakteristische am israelitischen Opfer im Gegensatz zum heidnischen, daß das heidnische Opfer darauf ausgehe, die Gottheit umzustimmen, während das israelitische Opfer die ungebrochene Gnade voraussetze.

Grund dafür, daß kapparā nötig ist, sei nicht die Sünde des Menschen. Denn alle Opfer hätten kapparā zur Folge, aber nur bei chaṭṭath und asham werde als Folge genannt: „Damit ihm vergeben werde" u. s. f.; also könne nur bei den letzteren Opfern die Sünde überhaupt irgendwie in betracht kommen. Kapparā als bei allen Opfern gleichmäßig stattfindend, müsse also etwas anderes zum Grunde haben. Wenn es bei der kapparā heiße על חטאתו und "מח, so sei damit nicht der eigentliche Grund und Zweck der Sühne, sondern nur der äußere Anlaß des Opfers angegeben. Vergebung der Sünde werde danach beim Sünd- und Schuldopfer dem Darbringer wohl zu teil, allein das sei ein besonderer Akt Gottes, der mit der kapparā nichts zu tun habe und mit einer solchen äußerlichen Handlung auch nichts zu tun haben könne.

Der Grund, daß kapparā stattfinden müsse, liege in dem Abstand zwischen der Vergänglichkeit des endlichen Menschen und Gottes Majestät. Wer Gott schaut, muß sterben, weil der Mensch als Kreatur Gott nicht nahen kann, ohne vernichtet zu werden. Das Wesen des Opfers ist Gabe. Durch seine Gabe naht der Israelit Gott und wird zugleich durch sie bedeckt. Er will also mit dem Sünd- und Schuldopfer nicht sowohl das gestörte Verhältnis zu Gott wieder herstellen, als vielmehr sich nur überhaupt den Weg zu Gott bahnen, um sich vor der Erhabenheit Gottes zu schützen. Die kapparā ist also schützendes Bedecken.

Nur so erkläre es sich, warum nicht nur Menschen, sondern auch Gegenstände, wie der Altar oder das aussätzige Haus, Objekte der kapparā sein können, warum auch physische Unreinheit, wie die des Blutflusses u. dgl. der kapparā bedürftig seien, und warum nur Versehenssünden (שגגה), nicht aber absichtlich begangenes Unrecht (יד רמה) gesühnt werden könne. Absichtliches Sündigen ziehe die Ausrottung aus der Gemeinde nach sich. Die übrigen Dinge aber, physische Unreinheit an Häusern und Personen, Versehenssünden u. dgl. seien durchweg Modifikationen menschlicher Schwäche; dafür sei die kultische Sühne bestimmt.

Von einer Sühne ist nach dieser Theorie eigentlich keine Rede. R. weist auch diesen Ausdruck als mißverständlich ab. Er könne nur bedeuten, entweder Strafzahlung, dazu stimme aber nicht, daß die Schlachtung keine selbständige Bedeutung innerhalb des Ritus der Opfer habe, sie diene ja nur der Blutgewinnung, und kapparā erfolge überdies auch durch unblutige Opfer, oder er könne bedeuten Versöhnung, und darum handele es sich auch nicht, denn die Bundesgnade sei ja Voraussetzung der kapparā. Nur die Bedeutung Deckung, Bedeckung führe auf den richtigen Sinn. „Aus der Erhabenheit Gottes an sich folgt die Vernichtung der Menschen, die vor das Angesicht Gottes treten, als ver-

gänglicher Wesen, wenn ihnen nicht durch göttliche Gnade das Leben erhalten wird. Aus dem Zorn Gottes folgt die Vernichtung der bundbrüchigen Menschen, weil sie sich mit der Bundesgnade Gottes in Widerspruch versetzen." (S. 209.)

Die Gründe, welche diese durch ihre Einheitlichkeit bestechende Theorie ausschließen, sind folgende:

1. Es ist unberechtigt, bei der Erklärung der kapparā in der Opferthora den prophetischen und vorprophetischen Sprachgebrauch des Wortes streng von dem der Thora zu trennen, wie R. es tut. So verschieden waren die Ideenkreise nicht; Ezechiel kennt den einen wie den andern Sprachgebrauch, vgl. Ez. 16,63 mit 43,20; 45,17; es ist innerlich unwahrscheinlich, daß die Priester, denen die schriftliche Fixierung der Opferthora zuzuschreiben ist, bei Verwendung des Wortes כפר von dem sonstigen Gebrauch desselben gänzlich unberührt geblieben sein sollen.

2. Der kultustechnische Ausdruck kipper = sühnen ist vorisraelitisch. Die ganze Konstruktion, welche auf der Idee „Bedecken" oder „Zudecken" sich aufbaut, ist hinfällig, wenn die Grundbedeutung des Wortes „abwischen" ist. Vgl. S. 18 f. Aber mag es sich damit verhalten, wie es will, ohne Zweifel ist die kultische Sühne in Babylonien bekannt. Sie hat dort nirgends den Zweck, den Menschen vor der Gottheit zu schützen, vielmehr ist sie ein Reinigungs-, Heilungs- und Exorzismus-Akt.[1]) Doch weist die Eigenart der hebräischen Sühneriten eher auf die

[1]) Die Berührungen zwischen der babylonischen Form der Sühneriten und der israelitischen Opferthora setzen durchweg eine selbständige Entwicklung der israelitischen Bräuche voraus. Kipper war kultustechnischer Ausdruck längst ehe Israel mit Babylonien in engere Berührung kam, vgl. I Sam. 3,14; Deut. 21,1–9 (alte Sitte) etc., und die ausgebildete kapparā des P. C. hat mit den babylonischen Sühneriten sehr wenig gemeinsam. Das Material, die Form des Vollzugs der Sühne u. s. w. sind, soweit sich bis jetzt erkennen läßt, gänzlich verschieden. Die Sühne im jüdischen Gesetz ist ausschließlich Opferakt. Die Blutsprengung drängt im hebräischen Ritus alles andere zurück; die Beschwörung ist gänzlich verbannt aus dem offiziellen Sühneakt; die sinnbildlich-sympathetische Bekämpfung des Übels, das beseitigt, des Dämons, der vernichtet werden soll, durch Verbrennung u. dgl., treten ganz zurück, während sie im babylonischen Ritus das wichtigste sind. Daß viele der hebräischen Sühneriten letztlich auf die nämlichen psychologischen Anregungen und dieselben Grundanschauungen bezüglich des Zusammenhangs der Dinge und des Geschehens zurückgehen, ist ja ohne Zweifel richtig, und wir haben die entsprechenden Spuren selbst in Natur und Geist c. VIII zusammengestellt. Allein es ist doch ein großer Unterschied zwischen der offenen und unverhüllten Form von Zauberei und Aberglauben, wie sie im babylonischen Ritus überall entgegentreten und der absichtlichen Zurückdrängung und Verschweigung dieser primitiven Ideen im hebrä-

primitiven ursemitischen Opferformen hin, wonach die Sühne durch Blutbestreichung (an Stelle des Blutgenusses) die gelockerte Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch wiederherstellt. Keine der beiden Gedankenreihen führt auf die Idee hin, welche R. in den Mittelpunkt stellt.

3. Ungerechtfertigt ist es, wenn R. innerhalb der Thora alle die Fälle, wo wirklicher Bundesbruch gesühnt wird, bei der Bestimmung des Zweckes der „Sühnung" ausschließt. Außerordentliche Vergehen des Volks müssen durch das „Bedecken" des Volkes unschädlich gemacht werden, warum soll das „Bedecken" beim normalen Opfer nicht ebenfalls seinen Grund in Vergehen haben können? Wozu sonst das nämliche Wort? Allerdings ist die Bundesgnade Jahwes die Voraussetzung der kapparā, aber der Gnadenbeweis Jahwes im Opfer wäre sehr gering, wenn dasselbe nur für Modifikationen menschlicher Schwäche, für Versehen und Zustände, die gar nicht wirkliche Sünde sind, bestimmt wäre.

4. Daß Sündopfer und Schuldopfer nur für Versehenssünden bestimmt sind, wird im Gesetz selbst nicht festgehalten. Unter den Lev. 5, 1 ff.; 20 ff.; Num. 5, 6 ff. aufgezählten, durch Opfer sühnbaren Vergehungen sind auch solche, die keine exegetische Kunst zu bloßen Versehenssünden machen kann, so Lev. 5, 1: Versäumnis der durch den Schwur auferlegten Anzeigepflicht, vgl. Prov. 29, 24; v. 4: Verschuldung durch leichtsinniges Schwören, gemeint ist wahrscheinlich das Vergessen eines auf diese Weise ausgesprochenen Versprechens, vor allem v. 21 und 22; Num. 5, 7.

5. Die uns geläufige Beurteilung physischer Unreinheit darf nicht in das A. Test. übertragen werden. Die unreinen Zustände gelten nun einmal als Dinge, welche Gottes Heiligkeit verletzen und ihm mißfällig sind. Sie sind im Sinne des priesterlichen Gesetzgebers nicht Modifikationen menschlicher Schwäche, sondern eher noch Modifikationen menschlicher und kreatürlicher Verderbnis (vgl. das folgende Kapitel); wenn auch nicht so deutlich wie sonst diese Korruption als Folge der Sünde hingestellt wird.

6. Daß alle Opfer kapparā zur Folge haben, trifft für die Opferthora nicht zu. Warum hier auf einmal das Zeugnis Ezechiels (45, 17) „ergänzend eintreten soll", nachdem vorher die Opferthora so streng isoliert war, ist nicht einzusehen. Die Erklärung des מן und על im Sinne von „äußere Veranlassung" ist sehr gesucht, und höchst auffallend wäre es, wenn es zwei besondere Opferarten mit den Namen חטאת und אשם gäbe, bei denen dann die Sühne doch mit der Sünde des Menschen nichts zu tun haben sollte. Auch läßt sich äußere Veranlassung und wirklicher

---

ischen Ritus. Hier wird, was geübt wird, rein mechanisch auf Befehl der Gottheit vollzogen, gewiß kein vollkommener Standpunkt, aber doch mehr als das nackte, grobe Heidentum dort. Daß der Aberglaube auch des jüdischen Volkes an diesen Dingen manche Anknüpfungspunkte finden konnte, ist naheliegend, wichtiger ist es, die vorliegende Form und ihre Bedeutung ins Auge zu fassen.

Grund der Sühne nicht so voneinander trennen. Wenn es a. a. O. S. 204 heißt: Die Vergebung oder Reinigung durch diese Opfer (Sünd- und Schuldopfer) folgt daraus, daß die ihrer Bedürftigen unter dem Schutze der für ihre Fälle vorgeschriebenen Opferhandlungen vor das Angesicht Gottes gebracht worden sind und seine Gnade erfahren," so muß zum mindesten zugegeben werden, daß die Gnade doch irgendwie mit der Vergebung und der Opferhandlung zusammengehört. Daher denn auch diejenigen, welche wie Schultz im wesentlichen Ritschls Auffassung teilen, gerade hier dieselbe etwas modifizieren. Muß der Person des Menschen wegen seines Abstands von Gott schützende Bedeckung zuteil werden, so ist dies besonders nötig, wenn er mit der Sünde behaftet ist. Schultz[5] S. 280.

7. Mit Recht hebt Schmoller a. a. O. besonders hervor, daß der Israelit im Opfer wohl Gott nahen, nicht aber Gott schauen wolle. Das sind zwei gänzlich verschiedene Dinge. Gott schauen ist unmöglich, dafür gibt es aber auch kein Opfer. Gott sich zu nahen hat Jahwe selbst seinem Volk befohlen. Wenn gerade dabei der Abstand zwischen Gott und Mensch besonders deutlich ins Bewußtsein tritt, so darf für unsere Periode als sicher angenommen werden, daß derselbe nicht bloß als kreatürlicher, sondern auch als sittlicher Abstand empfunden wurde. Es ist unzweifelhaft sicher, daß im Sinne des Gesetzes Gottes Heiligkeit zugleich ethische und natürliche Erhabenheit ist. Die Sünde als das eigentlich Trennende zwischen Gott und Mensch ist auch hier nicht wegzubringen, so wenig wie bei den Propheten. Die Empfindung kreatürlichen und sittlichen Abstandes verschmolz naturgemäß in eine ungeschiedene Einheit zusammen.

Nach dem allen darf es als sicher gelten, daß die Ritschlsche Auffassung des Zwecks der kapparā abzulehnen ist. Auf die Theorien Riehms, wonach das Verzehren des Sündopferfleisches durch die Priester oder seine Verbrennung außerhalb des Lagers einen Akt des göttlichen Strafeifers darstelle (vgl. dagegen nur R. Smith, Rel. d. Sem., d. A., S. 269 ff.), desgleichen auf die alte, längst überwundene Theorie von dem stellvertretenden Strafleiden des Tieres näher einzugehen, ist wohl nicht nötig.

Nach Lev. 17, 11 und dem sonstigen Zusammenhang der Opferthora ist kein Zweifel, daß das durch die Schlachtung gewonnene Blut, d. h. das in ihm enthaltene Leben als eine Gabe Gotte dargebracht werden soll, die Gott aus Gnade, als Gabe, als Leistung vom Menschen annimmt. Dabei ist die Darbietung des Lebens des Tieres in der Tat und bei jedem Opfer eine symbolische, d. h. wirklich sich vollziehende Selbstdarbietung des Menschen, der im Opfer Gottes Gemeinschaft sucht, resp. wieder sucht.[1]) Gott hat das Leben des Tieres dem Menschen zu dem

[1]) Gegen die neuerdings wieder angestellten Versuche, aus der Handauflegung eine transmissio peccati et culpae abzuleiten, genügt es

Zweck der Sühne „gegeben"; er will diese Gabe gnädig von ihm annehmen. Daß ihm diese Leistung zur Sühne des Menschen genügt, hat seinen Grund nicht in der Leistung des Menschen, sondern einzig in der Bundesgnade Gottes, der seinem Volk das Opfer verordnet und zugesagt hat, daß auf diesem Wege die Sühne hergestellt werde. Es ist derselbe absolute Wille Gottes, der, wie er sonst das Gesetz vorschreibt, so hier auch den Gnadenweg gesetzlich festlegt. Sein Wert und Wirkung liegt n der Normalität, mit der dem Willen Gottes Genüge geschieht, aber eben diesen Weg vorzuschreiben ist Ausfluß göttlicher Gnade, ihn betreten konnte als Akt gläubigen Gehorsams erscheinen.

Kurz zusammengefaßt läßt sich sagen: der Mensch bedarf der Sühne nicht als Kreatur, sondern hauptsächlich und in erster Linie als Sünder; nirgends ist Gott Objekt der Sühne, sondern stets die Sünde oder der Mensch wegen der Sünde oder Dinge wegen eines Gott mißfälligen Zustands. Im letzten Grunde ist es überall die Gnade Gottes, die den Sünder annimmt, ihn von seiner Sünde scheidet und dementsprechend mit ihm verfährt.

6. Nun hören wir freilich im Gesetz von den für unser Empfinden wichtigsten Dingen, nämlich den inneren Vorgängen, an welche der Empfang der göttlichen Gnade gebunden ist, so gut wie nichts. Kaum daß das Bekenntnis der Schuld, die gesühnt werden soll, ausdrücklich verlangt wird (nur Lev. 5, 5; Num. 5, 7, und außerdem vgl. Lev. 16, 21). Aber die Anschauung ist offenbar zunächst die, daß der Mensch, indem er die im Gesetz gebotenen Wege zur Sühnung betritt, sich gehorsam um die Gnade Gottes bemühen soll. Würde er diese Wege nicht beschreiten, so wäre das bewußter Frevel. Weiter aber schloß die kultische Sühne natürlich diese inneren Vorgänge, bußfertige Umkehr und gläubige Hinwendung zu Gott, für den echten jüdischen Frommen nicht aus, sondern, wie die Psalmen zeigen, eher ein. Wir dürfen annehmen, daß der fromme

wohl, auf den Aufsatz von Matthes, Der Sühnegedanke bei den Sündopfern, ZAW. 1903, 97—119 zu verweisen, dessen Ergebnissen, soweit sie Kritik der Volzschen und anderer Darlegungen sind, ich durchaus beistimme. Nur glaube ich, daß die Handauflegung doch etwas mehr bedeutet als die bloße Eigentumserklärung, nämlich einen Ausdruck der Selbstdarbietung in der Gabe. Diese muß ja allerdings Eigentum sein, d. h. ein Stück des Selbst darstellen. Dann aber bietet auch in ihr der Darbringer sich selbst Gotte dar. Nicht also stellvertretende Strafe, wohl aber eine Art stellvertretender Darbietung eines niedereren Äquivalents für den Menschen selbst findet im Opfer statt.

Jude, wenn er sein Sündopfer darbrachte, die Vergebung der Sünden wirklich erlebte;[1]) wenn am großen Versöhnungstag das feierliche Opfer dargebracht wurde, so war ihm gewiß, daß nun die Sünde von der Gemeinde abgetan und beseitigt sei; er wird schwerlich darüber reflektiert haben, welche Sünden, als ביד רמה vollzogen, von der Vergebung ausgenommen seien. Daß in der Tat die Überzeugung herrschte, am Versöhnungstage werde einmal im Jahre gleichsam reiner Tisch gemacht, geht auch aus dem bizarren Ausdruck hervor, den das spätere talmudische Judentum dieser Anschauung verschafft hat, vgl. Weber, Jüd. Theol.[2] 289; 319 f.

Aber bei alledem dürfen natürlich die Bedenken nicht übersehen werden, welche nun einmal gegen jede kultische und rituelle Vermittlung religiöser Erlebnisse bestehen. (a) Für wirkliche Sünde, für ein wirklich brennendes Schuldgefühl gab das vorgeschriebene Sündopfer keine innere Vergebungsgewißheit, vgl. Ps. 51. Wie weit seine Wirkung sich auf das Gebiet menschlicher Sünde erstrecke, war bei der Schwierigkeit, zwischen Versehenssünden und Absichtssünden zu unterscheiden, niemals klar zu bestimmen. Wenn der Hohepriester sein Amt befleckte, sich an heidnische Herren verkaufte, wenn die Priester, wie es später geschah, selbst heidnischen Sitten Eingang verschafften, so mußte dem strengen Juden die Wirkung der priesterlichen kapparā zweifelhaft werden.

b) Weiter aber ist es selbstverständlich, daß die Anschauung, als geschehe Gott mit der Darbringung von Opfern ein Gefallen, niemals ganz auszurotten ist. In den verschiedensten Formen taucht diese Anschauung immer wieder auf. Zwar war es mit der genauen Bestimmung der Anzahl der darzubringenden Opfer eigentlich unmöglich gemacht, noch

[1]) Diese Annahme wird zu Recht bestehen, wenn auch immerhin zugegeben werden mag, daß der „Zweck des ausgeklügelten Opfersystems nicht war, Herzensfrieden für den einzelnen zu erwerben, sondern die Gemeinde als solche auf dauerhafter religiöser Grundlage zu vereinigen, so daß ihr geweihter Charakter unverletzt blieb". Cheyne, Rel. Leben d. Juden, S. 75. Der einzelne konnte, wenn er dazu disponiert war, mehr aus dem offiziellen Kultus entnehmen, als zunächst in demselben beschlossen lag.

ferner nach dem Grundsatz: „je mehr desto besser,“ zu handeln, aber da das Gelübdeopfer z. B. und vollends das Sündopfer immer wieder sich wiederholen konnte und mußte, so war doch wieder die Möglichkeit gegeben, zu glauben, daß Gott um so gnädiger sein werde, je mehr man opfere.

c) Bedenklicher noch war es, daß gerade die Auffassung des Opfers als einer reinen Leistung des Gehorsams selbst ebenso Anlaß zu einer selbstgerechten Einschätzung und Betonung der eigenen Leistung bot. So lange man es noch nicht so genau nahm und immer noch mehr dem augenblicklichen Triebe oder der Notlage folgend, doch bald mehr, bald weniger sorgfältig war, so lange war die Auffassung, es handle sich auch bei dem Kultus einfach um Gehorsam, ein Fortschritt. Sobald aber das jüdische Volk sagen konnte, es habe alles bis ins einzelnste genau befolgt, ja mehr getan, als gefordert war, sobald folgte mit Notwendigkeit die ungestüme Forderung, daß nun auch Gott seinerseits nicht länger seine Gnade zurückhalten dürfe. Wenn nun allmählich auch noch die sittlichen Forderungen des Gesetzes gegenüber dem Bestreben nach Korrektheit des Kultus zurücktraten, so war man wieder an demselben Punkte angelangt, an dem die Polemik der Propheten eingesetzt hatte.

d) Ferner aber bezog sich die Sühne in der Tat zum großen Teil auf levitische Verunreinigungen, die einem Gebiet angehören, das an sich mit dem Sittlichen nichts zu tun hat. Diese Gleichstellung des Physischen — wiewohl dasselbe mit Gewalt unter den Gesichtspunkt des Gehorsams gerückt wurde — mit dem eigentlich Ethischen drückte dieses herunter und hob jenes nicht wirklich empor; so entstand zuletzt eine völlige Verkehrung gerade der einfachsten sittlichen Grundanschauungen.

e) Endlich aber war auch der Bund zwischen der kultischen Erwirkung der Sühne und den inneren Vorgängen, welche sich als das eigentlich Wertvolle damit verbinden konnten und sollten, und wohl auch oft verbanden, auf die Dauer nicht haltbar. Denn die Riten der Sühne, zum Teil aus ganz anderen Anschauungen entsprungen, waren nichts weniger

als ein Ausdruck jener inneren Vorgänge, nichts weniger als etwa eine Darstellung derselben, die symbolisch Reue und Buße, Strafe und Wiederannahme versinnbildlichen sollte oder konnte. Sie sollten nicht darstellen, sondern erwirken, und die ihnen eigentümlichen Ideen sind auf einem ganz heterogenen Grunde erwachsen.

Wir finden im älteren Judentum wenigstens auch fast gar keine Spuren davon, daß man versucht hätte, auf dem Wege der nachträglichen Umdeutung ihnen derartige darstellende Bedeutung zu geben. Das Judentum kennt die Idee des stellvertretenden Strafleidens, aber im Opfer einen Akt göttlichen Zornes gegen den Sünder abgebildet zu sehen, lag ihm gänzlich fern (trotz Deut. 21,1–9; Lev. 16,20–22; Jes. 53,10). Die Idee, daß im Opfer die gelockerte Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch wieder hergestellt werde, wäre an sich sehr wertvoll gerade zur Ausprägung der Absicht des Sündopfers, allein im jetzigen Texte überwiegt die Idee der Gabe, das Blut mit dem in ihm enthaltenen Leben wird Gott als Gabe dargebracht —, dieser Gedanke aber läßt sich mit den inneren Vorgängen, welche auch nach israelitischer Anschauung bereits zur Erlangung wirklicher Vergebung der Sünden von Gott nötig sind, nicht in inneren Einklang bringen. Hier klafft ein Widerspruch. Ohne Zweifel, wir wiederholen es ausdrücklich, hat die jüdische Gemeinde wie der einzelne Fromme im Opfer die Vergebung der Sünden wirklich erlebt, er war fest davon überzeugt, sie auf diesem Wege zu erhalten; ohne Zweifel hat er die inneren religiösen Vorgänge der Buße und gläubigen Zukehr zu Gott dabei vollzogen, er hat im Opfer einen Anreiz dazu erhalten und darin einen Beweis gesehen, daß Gott wirklich Sünden vergeben wolle, es haben sich wohl auch allerhand Verbindungslinien zwischen diesem inneren religiösen Vorgang und dem kultischen Gebrauch gezogen,[1]) aber über kurz oder lang mußte sich die Frage erheben: worauf kommt es eigentlich an, auf den Ritus oder auf die innere Zuwendung zu Gott?

[1]) Cheyne, Origin etc. 367 hält derartiges z. B. für den Autor von Ps. 50 „and his school" für möglich.

Es muß anerkannt werden, daß das Judentum, anders als viele andere Völker, im Ritualismus sich nicht ertöten ließ. Es ist im Gegenteil allmählich dem Opferdienst als solchem gegenüber innerlich freier geworden. Es fehlte ihm der Zug zum Mystischen und Sakramentalen, es fehlte ihm, wenigstens für die offizielle Religion gilt dies, auch der Glaube an die Wirksamkeit und damit die Verehrung der gesprochenen Formel. Aber um so mehr ließ es sich ertöten in formaler Gesetzlichkeit: der Buchstabe des Gesetzes beherrschte schließlich alles und verhinderte es, daß die Konsequenzen der bereits erreichten Höhe der religiösen Erkenntnis gezogen wurden.

XVIII. Kapitel.

Die Sünde des einzelnen nach dem Massstab des Gesetzes.

Die geistige Krisis, welche das Exil bei den Überresten des israelitischen Volkes verursachte, offenbarte sich in der individuellen Religiosität kaum weniger als auf dem Gebiete der nationalen Religion. Ihre Wirkungen zeigen sich vor allem in dem Verhältnis, das die Religiosität des einzelnen zu der Religion des Ganzen allmählich einnahm. Der Unterschied gegen frühere Zeiten liegt jedoch nicht darin, daß sich das religiöse Leben des einzelnen von dem nationalen Grunde abgelöst hätte. Dazu finden sich, wie mir scheint, nur wenige verstreute Ansätze, welche niemals recht durchgedrungen sind. Auch die Religion der jüdischen Gemeinde blieb durchaus in den Bahnen einer Volksreligion, wiewohl das „Israel“ dieser Zeit kein selbständiges nationales Leben mehr aufzuweisen hatte. Die einzelnen Juden sind in ihrem religiösen Empfinden durchaus durch ihre Zugehörigkeit zum „Volke Gottes“ bestimmt, nur daß diese Zugehörigkeit nicht mehr eine bloß zufällig gewordene ist; vielmehr wird sie je länger je mehr etwas bewußt Gewolltes. Der einzelne Jude hat sich durch bestimmte religiöse Arbeit zum Juden im wahren Sinn des Wortes zu machen; er wird als ein Glied des Volkes Gottes geboren, aber ein solches wirklich zu sein erfordert eine das

ganze Leben und Denken umfassende bewußte Selbstzucht. Es gilt beidem, der nationalen Grundlage und der individuellen Selbständigkeit gerecht zu werden. Wie das eine aus dem andern erwächst, sehen wir fast greifbar vor Augen, wenn wir Jes. 40—66 als Ganzes betrachten. Zuerst ist durchweg vom Volk im ganzen, von der Nation die Rede: — ihr gehört das Heil. Allmählich spaltet sich diese Einheit: am Ende stehen sich schroff gegenüber eine Gruppe von einzelnen Frommen, welche auf Jahwes Willen wirklich eingehen wollen und als seine Knechte das wahre Volk Gottes darstellen, und daneben die Gottlosen, die nur zum Scheine der Gemeinde angehören und durch Gottes Gericht ausgetilgt werden sollen. So hatten sich die Verhältnisse während des Exils und nach dem Exil umgestaltet. Ihre Fortdauer ist auch durch Maleachi, Esra-Nehemia und die Psalmen bezeugt.

Eben diese Schriften zeigen auch, wie sehr die Religiosität des einzelnen jüdischen Frommen an die nationale Grundlage gebunden war. Sein ganzes religiöses Denken und Empfinden, sein Hoffen und Fürchten, sein Glaube und dessen Gründe, sein Handeln und dessen Motive sind durchaus bestimmt durch die Überzeugung, ein Glied des auserwählten Volkes Gottes zu sein, sie sind förmlich durchtränkt und gesättigt mit dem Gefühl, dem auserwählten Volke anzugehören. In dieser geistigen Tatsache, in der Kraft, mit welcher diese Überzeugung die Gemüter der einzelnen beherrschte, lag auch die Kraft zum Zusammenhalten, wie das Judentum sie in so hohem Maße gezeigt hat. Darin lag auch begründet, daß der einzelne Jude sich in der Regel ohne Schwierigkeit mit dem Ganzen zu einem gemeinsamen Sündenbekenntnis zusammenschloß, daß er insonderheit auch die Sünde einzelner Glieder der Gemeinde als eigene Schmach und Schande zu empfinden vermochte. Esras und Nehemias Gebete zeigen, wie ein für sein Volk begeisterter Jude es empfand, wenn sich seine Volksgenossen versündigten. Allein dieses Empfinden der Sünde anderer ist doch nur eine Form des nationalen Schuldbekenntnisses, die Schmach und die Strafe trifft das Ganze und insofern jeden einzelnen; im übrigen aber ist für die Frommen der nachexilischen Zeit eher

der Umstand bezeichnend, daß sie die Sünde ihrer Volksgenossen möglichst von sich weisen, immer schärfer in ihrer religiösen Selbstbeurteilung sich von den Gottlosen trennen — soweit eben nicht die nationale Zusammengehörigkeit in betracht kam.

1. Was nun das Sündenbewußtsein des einzelnen Frommen in der Zeit des älteren Judentums angeht, so wäre es verfehlt, von vornherein anzunehmen, daß sich dasselbe durchaus nur an dem Gesetze orientiert habe. Die gesamte Literatur des Judentums zeigt vielmehr, daß noch lange nach der Aufrichtung der Gesetzesherrschaft die prophetischen Schriften und die Idealgestalten der Vergangenheit das sittliche Urteil und damit auch die religiöse Selbstbeurteilung bestimmt haben. Innerhalb des Gesetzes selbst sehen wir vor allem im Deuteronomium und im sog. Heiligkeitsgesetz die sittlichen Anschauungen der Propheten in reiner und hoher Form ausgeprägt. Unter den prophetischen Schriften war die Ezechiels von besonderer Bedeutung. Der von ihm aufgestellte Kanon des Frommen und Gottlosen, c. 18, 5 ff., hat, wie die Psalmen, vgl. Ps. 15; 101 etc. zeigen, lange nachgewirkt. Überhaupt war dem Judentum der älteren Zeit keineswegs die ceremonielle und kultische Vorschrift wichtiger als das moralische Gebot. Es fehlt auch im Gesetz selbst nicht an Geboten, in denen sich noch deutlich die Erkenntnis ausspricht, daß die sittlich-religiöse Forderung etwas umfassendes ist, ein Ideal, das den ganzen Menschen innerlich und äußerlich angeht. Gerade die exilische und nachexilische Zeit hat in den Erweiterungen und Verbreiterungen, welche die älteren Gesetzbücher erfuhren, für diese Gedanken Verständnis gezeigt. Man sieht dies in der Einleitung des deuteronomischen Gesetzes mit ihrer vielfach sich wiederholenden Ermahnung, Jahwe über alle Dinge, von ganzem Herzen und ganzer Seele zu lieben, ihm allein anzuhangen u. s. w., vgl. Deut. 6, 4; (5, 10; 7, 9); 10, 12; 11, 1. 13. 22; 13, 4; 19, 9; 30, 6. 16. 20. Ebenso appellieren die vielen Ermahnungen zur Dankbarkeit, Deut. 4, 36 ff.; 6, 20 ff.; 8, 2–20 etc. an die edelsten Triebe im Menschen, und das Judentum hat in den Psalmen gezeigt, daß diese Worte auch im

religiösen Leben der einzelnen Widerhall fanden. Daß Gott an Dankbarkeit, an Vertrauen mehr Gefallen hat als an Opfern, war auch jener Zeit nicht fremd, vgl. Ps. 50, 14. 15. 23. Der Dankbarkeit zu vergessen, in der Not nicht vertrauensvoll an Gott sich zu wenden, wird noch als Verfehlung und Unrecht gegen Gott erkannt. In fast übertriebener Weise findet dies z. B. bei dem Chronisten Ausdruck. Macht derselbe doch dem Könige Asa einen Vorwurf daraus, daß er in seiner Krankheit bei den Ärzten seine Zuflucht gesucht habe II Chr. 16, 12. Die beiden Dinge, Gottvertrauen und den Arzt um Hilfe rufen, scheinen diesem Schriftsteller in einem unversöhnlichen Gegensatz zueinander zu stehen, vgl. dagegen Sir. 38, 1 ff. Auch sonst spricht sich in der Chronik überall die Überzeugung aus, daß die Verweigerung des Vertrauens auf die Hilfe Gottes direkte Sünde gegen Gott ist, vgl. II Chr. 16, 7–9; 20, 20 etc., vgl. Deut. 1, 32; Num. 20, 12 etc. Dasselbe drücken die Psalmen und die Chokmaliteratur an vielen Stellen aus; Sünde ist es, Gott nicht anzurufen, vgl. Hi. 21, 15; Sünde, an seiner Zusage zu zweifeln, Deut. 9, 23; Ps. 78, 22. 32; überhaupt an ihm irre zu werden. Ps. 37, 1–8; 106, 24; vgl. Ps. 118, 8 f. Vor allem aber wird die Pflicht, Gott zu fürchten betont, vgl. Deut. 6, 2. 13. 24; 8, 6; 10, 12. 20; 13, 4; 14, 23; 28, 58 etc.; Ps. 15, 4; 22, 24. 26; 25, 12. 14; 33, 18; 34, 8. 10; 40, 4; 61, 8; 66, 16; 85, 10; 102, 16; 103, 11. 13. 17; 112, 1; 115, 11; 119, 31. 63. 74. 79; 128, 1. 4; Prov. 3, 7; 24, 21; 31, 30; Koh. 5, 6; 7, 19; 8, 12. 13; 12, 13 etc. etc. Die Furcht Gottes ist der charakteristische Grundzug der jüdischen Frömmigkeit. Gott zu fürchten, stets an ihn zu denken, durch diesen Gedanken sich von der Sünde abhalten zu lassen, ist die Eigentümlichkeit des Frommen. Ein weiteres Hauptcharakteristikum aber ist die Demut, das Gefühl der Nichtigkeit und Niedrigkeit vor Gott. Der Fromme geht seines Wegs, gebeugt und gedrückt, zerschlagenen Herzens und Geistes, vgl. Jes. 57, 15 ff.; 66, 2. 5 und Ps. 51, 19; 25, 15 ff.; 15, 2 ff. etc. Frevel wäre es, in diesen Zeiten, die so deutlich von dem Zorne Gottes zeugen, hochmütig und sicher zu sein; vielmehr ziemen sich Trauerkleider, Sack und Asche für den, der es ernst meint, Mal. 3, 14. Nichts geringeres

wurde ja von Gott gefordert, als was in dem Gebot an Abraham sich ausspricht: Wandle vor mir und sei fromm, d. h. vollkommen, untadelig! Gen. 17, 1. Es zeigt sich, daß es dem Judentum an einer innerlichen, von religiösem Ernst getragenen Auffassung der göttlichen Forderung nicht gefehlt hat. Danach aber bestimmt sich auch das Sündenbewußtsein des Menschen.

2. Neben diesen Forderungen und Beurteilungsmaximen stehen jedoch auch andere. Von dem einzelnen Israeliten wurde auch gefordert, daß er heilig sei, wie Gott heilig ist. Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, Lev. 19,2; 11,44 f.; 20, 7. 26, vgl. 22, 32; Num. 15,40. Es ist unmöglich, diese Forderung ganz in das rein ceremonielle Gebiet herabzudrücken. Der Zusammenhang, zumal Lev. 19, 2 ff., zeigt deutlich, daß sittliche und religiöse Heiligkeit eng zusammengehören. Auch hier hat das Judentum zwar nicht völlig erfaßt, was es in Wahrheit bedeutet, wenn die Forderung aufgestellt wird, daß der Mensch in seinem Verhalten nach Gottes Bild sich richten soll. Aber die Forderung bestand doch und es geht ihr an wahrer Bedeutung dadurch nichts verloren, daß sie im Laufe der jüdischen Religionsgeschichte oft mehr auf das Gebiet äußerlicher Heiligkeit beschränkt wurde. Für den jüdischen Frommen handelte es sich zunächst bei allen Geboten um dasselbe, nämlich um den Erweis des Gehorsams.

Näher aber kommt es nach dem Gesetze darauf an, daß jeder einzelne Jude dazu beitrage, den Grundgedanken, auf welchen alle einzelnen Bestimmungen hinzielen, durchzuführen. Dieser Grundgedanke ist: Israel soll das, was es durch die Erwählung zum Volke Gottes geworden ist, in Wirklichkeit werden. Die Erwählung machte es zu Jahwes Eigentum, d. h. heilig, es soll nun sich als ein heiliges Volk konstituieren und führen. Darum schafft Gott in seinem Volk heilige Institutionen, einen heiligen Ort, heilige Zeiten, heilige Personen, alles im Sinne von Zugehörigkeit zu Jahwe gemeint. Aber jeder einzelne soll auch an seinem Teile zur Heiligkeit des Ganzen beitragen. Dies geschieht durch sorgfältige Abgabe, d. h. Heiligung dessen, was Gott für sich von seinem Volke beansprucht, hier fügen sich sämtliche Vorschriften über Hei-

ligung von Personen, von Zeitabschnitten, von Ernteabgaben, Opfern u. dgl. ein; sodann dadurch, daß der einzelne Jude sich selbst von alledem fern hält, was der Heiligkeit Gottes zuwider ist; hieher gehören die Bestimmungen über Reinheit und Unreinheit, und die Wege zur Beseitigung der unvermeidlichen Verunreinigungen, endlich indem er sich in seinem gesamten, auch dem sittlichen Wandel als ein Glied des Volkes Gottes beweist. Alles aber ist nur eine zusammenhängende Gehorsamsleistung.

Dies ist die Idee des ganzen Systems, die natürlich nicht erst im Judentum plötzlich aufgetaucht ist, die aber nun erst wirklich durchgeführt wurde.

Die Gefahr, sich durch Sünde zu beflecken, lag bei diesem das ganze Leben umfassenden System von Forderungen sehr nahe. Die Möglichkeit zu sündigen wurde immer mannigfaltiger; die Auffassung der Sünde selbst wird einförmiger. Es ist im Grunde alles das Gleiche: Gehorsam oder Ungehorsam. Wir wissen aus mancherlei anderen Quellen, daß es an dem Zurückgehen auf die feineren inneren Motive der Sünde im Judentum nicht ganz gefehlt hat: die Gesetzesherrschaft aber hat sie allmählich erstickt. Ob der Ungehorsam aus innerer Abneigung gegen Gott hervorging oder nicht, ob es sich um Rechtsbruch, um Undankbarkeit, Widerspenstigkeit oder irgend etwas sonst handle, danach zu fragen ist in dem Gesetz kein Anlaß gegeben; denn der Gehorsam gilt als selbstverständlich.

Näher bestimmen läßt sich nach dem Vorigen die Sünde im Sinne der gesetzlichen Anschauung etwa durch folgende Gesichtspunkte:

a) Sie ist zunächst Eingriff in die Rechte Gottes. Ein Eingriff in die Rechte Gottes ist nach dem priesterlichen Gesetzbuch z. B. die Abgötterei und alles, was damit zusammenhängt, vgl. Lev. 17, 7; 19, 4; 26, 1; vgl. Lev. 18, 21; 20, 3 f. (Entweihung des Namens, d. h. des Rechtes Gottes auf seine Eigenart); nicht die Nichtigkeit der Götzen wird hervorgehoben. sondern das Recht Jahwes auf ausschließliche und seinem Wesen angemessene Verehrung durch sein Volk. Auch die

Zauberei und Totenbeschwörung fällt unter diesen Gesichtspunkt, vgl. Lev. 19,26. 31; 20,6. 27. Eingriff in die Rechte Gottes ist das Antasten des Heiligtums, ja selbst das unberufene Herantreten an dasselbe; vgl. Ex. 29,37; 30,29; Lev. 19,30; 26,2; Num. 1,53; 3,10; 4,15. 20; 8,19; 17,28; 18,7. 22 etc., die Benützung des heiligen Öls oder Weihrauchs für andere als heilige Zwecke Ex. 30,32 f. 37 f., die profane Verwendung des durch die Darbringung geheiligten Sündopferfleisches Lev. 6,11. 20. 21 f.; 10,17 f.; vgl. 7,1. 6; 14,13; Num. 18,9, die Entziehung von Zehnten, Erstlingen oder die Darbringung von minderwertigen Gaben statt vollwertigen, vgl. Ex. 13,2; Lev. 19,23; 23,10. 17 ff.; Num. 3,13; 15,20; 18,12. 13. 15. 21 ff.; Lev. 27,30. 32. 33 etc., ja auch die Entheiligung des Sabbats. Eingriff in die Rechte Gottes wäre es, Blut oder Fett zu genießen, Gen. 9,4; Lev. 3,17; 7,26; 17,10–14; 19,3. 26; — 3,17; 7,23–25 oder etwas Gelobtes zurückzuhalten oder umzutauschen, siehe Lev. 27,1 ff.; Num. 30. Alle diese Dinge gehören Gott und dem Gebiete des göttlichen Rechtsbesitzes an und sind daher unantastbar.

Da der Forderungen sehr viele waren und die Anwendung im täglichen Leben zu immer zahlreicheren Einzelforderungen führte, so erschien das ganze Leben als eine Summe von einzelnen Leistungen, jede Versäumnis als ein einzelner rechtswidriger Akt. Notwendig drang so die juristische Auffassung immer mehr durch, und die Sünde wurde allmählich auch von den einzelnen als eine Reihe verschiedener gesonderter rechtswidriger Handlungen angesehen. Sie liegt in der Einzeltat, nicht so sehr in der Gesinnung, sie ist wesentlich ein Negativum, ein Nichttun dessen, was man tun sollte, speziell ein Verweigern dessen, was man leisten sollte. Doch gehört die völlige Ausbildung dieser veräußerlichten Auffassung der Sünde mehr der zweiten Hälfte der jüdischen Zeit und namentlich der folgenden Periode an.

b) Von anderem Gesichtspunkt aus erscheint die Sünde im Sinne des Gesetzes als Befleckung. Das Volk, welches Jahwe heilig sein soll, muß sich äußerlich wie innerlich in einem Zustand befinden, welcher dem Verhältnis zu Jahwe

entspricht, d. h. es muß rein sein; diesen Zustand zu erhalten und herzustellen erforderte die beständige Aufmerksamkeit des einzelnen Juden. Es war zwar unmöglich, immer rein zu sein, aber man konnte die Unreinheit beseitigen. Absichtlich sich zu verunreinigen, oder im Stande der Unreinheit zu verharren, ist ohne Zweifel im Sinne des Gesetzes ein bewußter Frevel; so hat es auch das Judentum zu allen Zeiten angesehen.[1]) Die Angst vor Verunreinigung hat gerade die individuelle Religiosität noch weit mehr beherrscht, als die vor Eingriffen in die Rechte Gottes. Welches der ursprüngliche Sinn der verschiedenen Reinigkeitssatzungen des Gesetzes gewesen sein mag, ist hier ganz gleichgültig: es kommt jetzt nur darauf an, den Sinn im Ganzen des Gesetzbuches und die daraus sich ergebenden Wirkungen für die religiöse Selbstbeurteilung des einzelnen jüdischen Frommen festzustellen.

Daß die Beschneidung einen Akt religiöser Reinigung darstellen solle, wird zwar im Gesetz nicht deutlich ausgesprochen; gleichwohl ist es nicht zweifelhaft, daß sie wenigstens in unserem Zeitraum so verstanden wurde. Sie erscheint Lev. 12, 3 mitten unter den Reinigkeitsbestimmungen, die Anwendung des Wortes ערל Ex. 6, 12. 30; Lev. 19, 23; 26, 41 zeigt zum mindesten, worauf es uns hier allein ankommt, daß sie als ein Akt gefaßt wurde, durch den der geborene Jude erst für die Gemeinschaft des heiligen Volkes Jahwes geeignet wurde. Es genügte nicht, durch die Geburt dem Volk Gottes anzugehören; so wie der Mensch von Geburt ist, ist er noch nicht fähig, ein Glied desselben zu sein. Erst durch das Zeichen des Bundes Gen. 17, 11–13; Ex. 12, 43–51 wird er ein Reiner, der für die zwischen Gott und Israel bestehende Gemeinschaft geeignet ist. Von der Erbsünde ist dabei nicht die Rede, sondern nur von einer dem Menschen als solchem anhaftenden Unreinheit religiös-physischer Art, welche ihn aus der „Theokratie“ ausschließt[2]).

---

[1]) Gegen Kuenen, Volksrel. und Weltrel. S. 182.

[2]) Unabhängig hievon besteht daneben die symbolische Bedeutung der Beschneidung weiter, wie sie in den bekannten Wendungen der pro-

Im übrigen wird nach dem Gesetz der Zustand der Unreinheit herbeigeführt durch das Essen oder Berühren unreiner Tiere, Lev. 11, 1 ff. 26, durch Berührung von Totem, Lev. 11, 8. 11. 24 ff. 31. 39 ff.; Num. 19, 11. 14 ff.; 31, 19, durch Krankheiten, unter denen Aussatz Lev. c. 13 f. und sexuelle Erkrankungen Lev. 15, 1 ff. zu erwähnen sind, außerdem durch verschiedene andere Zustände dieser letzteren Art, vgl. Lev. c. 12; 15, 16 f. 18. Die verschiedenen und wahrscheinlich sehr mannigfaltigen Motive, welche die Entstehung derartiger Bestimmungen letztlich erklären, werden mit keinem Worte berührt; im Gesetz herrschen nur einige wenige umfassende Gesichtspunkte. Für die Beurteilung der Unreinheit ist wichtig, daß nach der Anschauung von P Gott, der *Schöpfer*, zugleich der *Gesetzgeber* ist; die Art seines Schaffens schon ist Gesetz für den Menschen (Sabbat); so wie er die Dinge geschaffen hat, sind sie vollkommen und untadelig, vgl. Gen. 1, 31, während jede Korrumpierung des schöpfungsmäßig Gewordenen Gott mißfällig, daher „unrein" ist. Es verletzt, sozusagen, die natürliche Normalität, die „religiös-ethische Ästhetik". Daß der Tod *Strafe der Sünde* ist, kommt für die Anschauung des priesterlichen *Gesetzbuches* von rein und unrein nicht in betracht. Es ist ja allerdings angesichts einer Stelle wie Num. 27, 3 kaum zu bestreiten, daß dem priesterlichen *Erzähler* in der Tat auch der natürliche Tod als Strafe der Sünde galt. Wenn die Töchter Zelophchads ausdrücklich sagen, daß ihr Vater nicht zu der Rotte Korah gehört habe, sondern um seiner Sünde willen in der Wüste gestorben sei, so wäre das doch offenbar keine durch einen richtigen Gegensatz erfolgende Begründung, wenn er nun doch in irgend einem andern der damaligen Strafgerichte umgekommen wäre (gegen Clemen, a. a. O. 236 f.). Vielmehr wollen sie doch wohl ihre Bitte damit begründen, daß sie darauf hinweisen, wie ihr Vater nur dem gewöhnlichen Menschenschicksal erlegen sei, nach welchem der Mensch um seiner Sünde willen stirbt. Warum diese Anschauung in einem so späten Zusatz zum Pentateuch, wie Num. 27 es ist,

phetischen Sprache (unbeschnittene Herzen und Ohren) sich ausdrückte; vgl. Lev. 26, 41; Deut. 10, 16; Jer. 4, 4; 9, 25 (durchweg spätere Abschnitte).

unmöglich sein soll, ist nicht einzusehen.[1]) Aber vor allem ist der Tod nach der Weltanschauung dieser Schrift die schlimmste Korruption und Verderbnis dessen, was aus Gottes Hand „sehr gut“ hervorgegangen war, er ist der ärgste Widerspruch zu dem das Leben und die kosmische Harmonie wollenden und schaffenden Schöpfergott. In gewissem Sinne kann man sagen, daß hier die dem primitiven Menschen eignende Scheu vor dem Leben der Natur auf höherer Stufe wieder bejaht wird. So wie Gott die Dinge schuf, sind sie normal, das Tote ist die sinnenfälligste Erscheinung des Abnormen.[2]) Ähnliches gilt in fast demselben Grade von dem Aussatz, der (nach der nun herrschenden Theorie) eben deswegen ebenfalls den Menschen verunreinigt. Unter den sexuellen Verunreinigungen sind wenigstens einige, bei denen der nämliche Gesichtspunkt in betracht kommen kann. Unter den unreinen Tieren sind auch alle die, in denen das Wesen der Gattung sich nicht ordentlich ausprägt; vgl. Schulz, Altt. Theol.^{5}, 368. Mag es sich aber mit den von dem Gesetz aufgestellten beherrschenden Gesichtspunkten verhalten wie es will, der einzelne Fromme war jedenfalls durch die Pflicht, seinen Gehorsam

[1]) Für das einzelne genügt es, auf Clemens Erörterungen a. a. O. und die dort angeführte Literatur zu verweisen. Im allgemeinen ist Clemen durchaus beizupflichten. Vgl. auch den schon angeführten Aufsatz von Matthes, Oorsprong en gevolgen der zonde volgens het O. T. Th. Tdsch. 1890, 2. Hälfte S. 239 ff. Obige Stelle aber möchte ich ausnehmen; und außerdem dürfte doch auch nach israelitischer und jüdischer Anschauung ein gewisser Zusammenhang zwischen dem allgemeinen Todeslos und der seit dem Urstand eingetretenen Verschlechterung der Menschheit anzunehmen sein. Es handelt sich nicht um lehrhafte Ausprägung des Gedankens, sondern um eine allgemeine Stimmung, wie sie ähnlich bei vielen Völkern sich findet und aus Stellen wie Gen. 3,$_{16}$ ff.; 5,$_{24}$; 6,$_{3}$; Ps. 90,$_{7}$ f. ziemlich deutlich spricht.

[2]) Alle Opfertiere müssen fehllos sein, Lev. 1,$_{3}$ ff.; 22,$_{17}$ ff. pa. Körperliche Fehler schließen aus vom Priestertum, Lev. 21,$_{17}$ ff. Was durch Schöpferordnung geschieden ist, darf nicht miteinander verbunden und vermengt werden, Lev. 19,$_{19}$. Jede Art von Selbstverstümmelung ist verboten, Lev. 19,$_{27}$ f.; 21,$_{5}$. Die verschiedensten Gesichtspunkte münden ein in den einzigen, daß die Natur, wie sie geschaffen ist, eine bestimmte Heiligkeit und Unverletzlichkeit besitzt. Ausnahme ist nur die Beschneidung.

zu beweisen, gebunden, und jede Vernachlässigung oder Versäumnis erschien ihm ohne Unterschied als Übertretung eines bestimmten göttlichen Gebots, d. h. als Sünde.[1])

Im Sinne des Gesetzes ist die Unreinheit somit nicht bloß der Zustand, in welchem man unfähig ist, am Kulte Jahwes teilzunehmen; sie ist vielmehr im allgemeinen ein Zustand oder eine Beschaffenheit, welche bei Gott Anstoß oder Widerwillen erregt. Daß die Unreinheit und die Sünde, wo sie unter diesen Gesichtspunkt tritt, stark substantiell gefaßt werden, ist im Rahmen der alttestamentlichen Weltanschauung leicht verständlich. Wir finden Unreinheit auch an den Dingen haftend, auch sie müssen „wegen der Sünde" entsühnt werden; Unreinheit und Sünde übertragen sich von einem Gegenstand auf den andern. Das ist nicht eine nachträgliche Materialisierung des Begriffs, sondern vielmehr die Nachwirkung der ursprünglichen primitiven Auffassung, welche überall dazu neigt, auch die geistigen Größen substantiell zu fassen. Der Unterschied gegen die ältere Periode liegt nur darin, daß jetzt mit Absicht und Bewußtsein diese substantielle Auffassung der Sünde durchgesetzt und für viele einzelne Dinge durchgeführt wird. Daneben bleibt natürlich die andere Anschauung, wonach die Sünde vor allem in das Gebiet des Willens gehört, unverändert bestehen. Es gelingt letzterer nur nicht, sich kritisch gegen die erstere geltend zu machen, wodurch natürlich die Auffassung im ganzen Schaden leidet. Das einzelne gehört in die Geschichte der Weltanschauung und ist in diesem Zusammenhang in Natur und Geist, Kap. XIII, 3—7 besprochen.

3. Neben dem großen Gebiet der religiösen Betätigung (der kultischen wie der ceremoniellen) steht auch im Gesetz das nicht minder umfassende Gebiet des Sittlichen im engeren Sinne des Worts. Die Frommen der jüdischen Gemeinde waren nicht der Meinung, daß Gott durch Treue in kultischen und ceremoniellen Leistungen sich die Befolgung seiner sittlichen

[1]) Nochmals sei darauf hingewiesen, daß der Zweck hier nicht ist, geschichtlich oder psychologisch die Entstehung dieser Vorschriften zu begreifen, sondern die nachträglich darin sich ausprägenden Gesichtspunkte festzustellen.

Forderungen abkaufen lasse. Und auch im Gesetz findet sich nicht der geringste Anhalt zu dieser Verirrung. Im Gegenteil. Das Gesetz will durch allseitige Erziehung zum Gehorsam das Volk auch zum Gehorsam gegen die sittlichen Gebote Gottes fähig machen, und daß das sittliche Urteil gegen frühere Zeiten sich beträchtlich verfeinert und verschärft hatte, zeigt die gesamte nachexilische Literatur. Gar manches, was früher noch ungescheut geübt wurde, erscheint jetzt als Unrecht: das Deuteronomium verbietet z. B., daß eine Geschiedene, die einen andern Mann geheiratet hatte, zu ihrem früheren Gatten zurückkehre, Deut. 24, 1–4; Jer. 3, 1 ff., während David mit Michal, II Sam. 3, 14 ff., Hosea mit Gomer bat Diblaim, Hos. 3, 1–5 — denn diese ist mit der אשה 3, 1 gemeint — wieder zusammengekommen waren (vgl. jedoch II Sam. 6, 23). Lev. 18, 18 verbietet, zwei Schwestern gleichzeitig zu ehelichen, was Jakob unbekümmert getan hatte, wie die Urgeschichte erzählt. Die öffentliche Hurerei und geschlechtliche Ausschweifung überhaupt wurde in nachexilischer Zeit mit ganz anderem Ernste verurteilt als ehedem, wo vielfach sehr laxe Anschauungen in dieser Beziehung geherrscht haben müssen, vgl. Gen. 38, und die Opposition oft vereinzelt dastand, vgl. Hos. 4, 13 ff. Die Keuschheitsgesetze in Lev. 18 und 19 sind streng und der beherrschende Gesichtspunkt ist keineswegs der, abergläubische Sitten zu bekämpfen, vielmehr soll das Land nicht voll Hurerei werden, Lev. 18, 25. 28; 19, 29; cf. 21, 9. Die natürliche Scheu, welche zwischen Verwandtenliebe und ehelicher Liebe einen scharfen Unterschied macht, ist vollkommen klar zum Ausdruck gebracht; vgl. Lev. 18, 6–18; 20, 11–21; Deut. 27, 20 ff. Das Gebot, Mutter — sie steht bezeichnenderweise voran — und Vater zu ehren, findet sich Lev. 19, 3 an erster Stelle unter den Gesetzen, durch welche die Heiligkeit des Volkes geschaffen werden soll. Nicht nur Mord, Bedrückung, Vergewaltigung, Lev. 19, 13. 14, und Rechtsbruch, ibd. v. 15, auch Rachsucht und nachträgerische Feindseligkeit werden als Sünde gebrandmarkt, Lev. 19, 16–18. Die Not des Blinden und Tauben soll man nicht ausnützen, Lev. 19, 14; Deut. 27, 18. Wie das Leben, so wird der Besitz, Lev. 19, 11. 35 f., vgl. auch 5, 20 ff.,

der gute Name, Lev. 19,12, des Nächsten geschützt. Auch das Recht der Sklaven und Fremdlinge darf nicht verletzt werden, Lev. 19,13; 25,39 f. 42–46. 53 ff. Milde gegen Arme und Bedürftige wird stets zur Pflicht gemacht, s. Lev. 25,6. 46 etc. Auch den גר soll man lieben wie sich selbst, Lev. 19,34; Deut. 10,19.

Natürlich ist ein derartiges Gebot nicht als Ermahnung zu allgemeiner Menschenliebe zu verstehen; der „Fremdling" im Sinne des Gesetzes ist der, welcher sich der Gemeinde Jahwes angeschlossen hat. Und den Feinden gegenüber gelten die grausamen Kriegessitten der alten Zeit nach wie vor als erlaubt, ja als geboten. So sehr das Deuteronomium humane Ideen zu vertreten sucht, so wird doch den Kanaanitern gegenüber der strikte Befehl zur Ausrottung gegeben, Deut. 7,2 ff.; 20,16 ff., und eine Geschichte wie die in Num. 31 berichtete schwelgt in zahlenmäßiger Schilderung der umgebrachten Feinde. Derartige Berichte ebenso wie die Schlachtenbeschreibungen des Chronisten sind, wenn man sie sich als Wirklichkeit denkt, in der Tat „ungereimt und grauenhaft". Man erweist der Bibel keine Ehre, wenn man auf ihrer „Geschichtlichkeit" besteht. In Wirklichkeit aber sollen und wollen sie nichts anderes als bestimmte Ideen durchführen oder den Rahmen für einzuführende Gesetze abgeben. Sie gehören in die Geschichte der Anschauungen, nicht in die der Ereignisse. Sie zeigen aber, welcher Geist neben allem Höheren und Edleren doch im Judentum waltete.

Überblicken wir das Ganze, was über die Sünde nach der gesetzlichen Auffassung zu sagen war, so erkennen wir auch hier die beiden sich widersprechenden Tendenzen, von welchen das Judentum überhaupt beherrscht ist. Auf der einen Seite läßt sich der religiöse und sittliche Fortschritt nicht bestreiten. So ist mit unverkennbarer Deutlichkeit ausgesprochen, daß jede Sünde jeder Art sich gegen Gott richtet (*religiöse Wertung*) und jedes Gebot jeder Art wird als eine Gehorsamsleistung hingestellt, wodurch auch dem ceremoniellen und kultischen Gebiet *sittliche Bedeutung* zukommt. Die sittlichen Forderungen des Gesetzes stehen höher als die Volks-

sitte der alten Zeit, sie berücksichtigen auch das Gebiet der inneren Gesinnung und das aufgestellte Ideal steht auf der Höhe der prophetischen Anschauung. Auf der andern Seite aber fehlt es nicht an Zeichen der beginnenden Veräußerlichung. Dieselbe zeigt sich vor allem in der Gleichstellung der rituellen, ceremoniellen und kultischen Vorschriften mit den sittlichen, in der zunehmenden Vereinzelung der verschiedenen Forderungen, in der Neigung, die sittliche Forderung negativ zu fassen. Stark tritt überall die Tendenz hervor, das erwählte Volk mit denen, die sich ihm angeschlossen haben, von der umgebenden Welt abzutrennen.

XIX. Kapitel.

Die Sünde der Frommen und der Gottlosen.

1. Wie stark die nationalen Motive im Judentum sich auswirkten, zeigt sich auf jeder Zeile des Gesetzes. Nicht minder aber zeigt sich dasselbe in der Auffassung der Sünde nach den sonstigen Schriften des älteren Judentums. Noch immer erschien es vor anderem als Sünde und Unrecht, sein Volk, d. h. die Sache der Gemeinde, im Stiche zu lassen, ihre Interessen über eigenen zu vergessen. Unter diesen Gesichtspunkt tritt für Nehemia z. B. das schmachvolle Benehmen der reicheren Bürger Jerusalems gegen die ärmeren während seines Mauerbaus, vgl. Neh. 5, 9: „Solltet ihr nicht in der Furcht unseres Gottes wandeln, schon um der Schmähung unserer heidnischen Gegner willen!" Die Bedrückung und Vergewaltigung ist deswegen besonders abscheulich, weil es sich um ein gemeinsames großes Werk handelt, an dem alles mitarbeiten muß; — sie aber machen sich die daraus entstandene Verlegenheit der Armen zunutze! Unter dem Gesichtspunkt: es gilt, die Sache des gemeinsamen nationalen Heiligtums nicht im Stiche zu lassen, gelang es Nehemia und Esra, das Volk zur Übernahme der Forderungen des Gesetzes willig zu machen, vgl. Neh. 10, 33–40; wie ganz anders war es zu Josias Zeit gewesen, da der König einfach zu dekretieren hatte! Patriotis-

mus in irgend einer Form war zu allen Zeiten im Judentum religiöse Pflicht; jetzt zeigt sich dieses Bewußtsein freilich in einer anderen Weise als im alten Israel. Jetzt ist es die Liebe zu dem angestammten Heiligtum und der Gottesstadt, die am meisten hervortritt. Der Psalmist verflucht sich selbst, wenn er jemals Jerusalems vergessen würde, Ps. 137,5.6.

Weiter aber zeigen die Psalmen und die sonstige Literatur des Judentums auf indirektem Wege, daß die Auffassung der Sünde wenigstens bei den jüdischen Frommen zunächst mehr durch die sittlichen Forderungen des Gesetzes und namentlich durch die prophetischen Schriften bestimmt wird, als durch die Einzelvorschriften des Ceremonial- und Kultgesetzes. Die Gebetsworte Jeremias, die erbaulichen Ermahnungen des Deuteronomiums, daneben Ezechiel c. 18 klingen vor anderem deutlich nach, ebenso finden wir allerlei Spuren von Umdeutungen ceremonieller Begriffe und Ausdrücke in das Ethische. Im allgemeinen überwiegen in den Psalmen, wie es sich bei Gebeten von selbst ergab, zusammenfassende und generalisierende Redewendungen. Wo unter dem Einfluß der poetischen Form konkrete Angaben sich finden, haben wir es nur mit Beispielen zu tun.

Wie das Gesetz durch statutarische Einrichtungen und durch Gebote das Volk zu einem heiligen, d. h. gottgehörigen und gottgemäßen machen will, so legen sich die Frommen der jüdischen Gemeinde die Frage vor: wer darf weilen bei dem heiligen Gott, bei Jahwe auf seinem heiligen Berge? Ps. 15; 24,3 f.; 61; 101 etc.; vgl. auch 84,12. Die Antwort zeigt, daß sie sich nicht damit begnügten, nur das Böse zu meiden, resp. daß das Bewußtsein noch lebendig war, nur durch viele und ernste sittliche Arbeit werde erreicht, was Gott von denen fordern muß, die in seiner Gemeinschaft stehen wollen.

Inneres und Äußeres, Gedanken und Werke, Rede und Wandel müssen in gleicher Weise vor Sünde bewahrt bleiben. Gerade der Umstand, daß das Böse im Herzen des Menschen, überhaupt in seinen Gedanken [abgesehen von jeder Äußerung in Wort und Tat] seinen Sitz habe, wird direkt oder indirekt oft hervorgehoben. Innerlich sich zu demütigen und vor Gott

zu beugen, ist die Aufgabe des Frommen.[1]) Ein reines Herz gilt es zu haben oder als Gottes Gabe zu empfangen, Ps. 24, 4; 51, 15; 73, 1. Wie bei Ezechiel spricht sich in Ps. 51, 12. 13 die Erkenntnis aus, daß lediglich durch eine wunderbare Einwirkung des göttlichen Geistes eine sittliche Änderung im Menschen zu stande kommen kann, vgl. Ez. 36, 26; so tief sitzt die Sünde im Menschen, so unausrottbar ist sie für seine eigenen Bemühungen. Innere Lauterkeit, Wahrhaftigkeit, Einfalt im Gegensatz zu Doppelzüngigkeit und Falschheit werden oft als Charakteristika des Frommen erwähnt, vgl. Ps. 15, 2; 101, 2. 6; 116, 6 etc., oder von ihm gefordert, Ps. 51, 8. Das Ideal wäre, auch frei zu sein von schlimmen Gedanken, Ps. 17, 3; 101, 4. Besonders oft wird hervorgehoben, daß der Fromme sich vor Sünden der Zunge hütet, Ps. 15, 3; 39, 2; 101, 7 und anderwärts, wobei vor allem an Äußerungen des Hochmuts oder an Spöttereien, vielleicht auch voreiliges Schwören oder Geloben, siehe Koh. 5, 1—5, gedacht ist. Den Freunden Hiobs, zumal aber dem Elihu, genügen die herausfordernden und anklagenden Reden Hiobs zum Beweis dafür, daß er ein Sünder sei, vgl. Hi. 15, 13 ps.; 33, 13 ff. Hat der Fromme geschworen, so hält er seinen Eid, gleichviel ob ihm Schaden oder Vorteil daraus erwächst, Ps. 15, 4. In seinem Wandel läßt sich der Fromme von Gottes Geist leiten, vgl. Ps. 143, 10; sonst ohne Bezugnahme auf den Geist Gottes Ps. 18, 22; 86, 11 und öfter. Er hütet sich, wo er nur kann, vor der Sünde, Ps. 37, 8. 27; 18, 24, namentlich vor Blutschuld, 26, 9 ff., d. h. schwerem blutigen Vergehen, Ps. 51, 16, vor Falschheit und Hinterlist, Ps. 24, 4 etc., vor Erpressung, 62, 11, vor Bestechung und Zinsnehmen, 15, 5, sucht überall dem Recht zum Sieg zu verhelfen und gerecht zu sein, Ps. 101, 5. 7; 106, 3. Er hängt nicht geizig an seinem Gelde, 62, 11, sondern ist mildtätig, leiht und gibt gern, Ps. 37, 21. 26; 112, 5. 9 u. s. w.

Welche Höhe der sittlichen Auffassung einzelne der jüdischen Frommen unter der Herrschaft des Gesetzes zu erreichen vermochten, zeigt am deutlichsten das 31. Kapitel des

[1]) Vgl. Rahlfs, áni und ánaw in den Psalmen, S. 77 ff.

Buches Hiob. Hiob zählt hier auf, wie er sich in seinem Wandel allezeit vor Sünde gehütet habe. Als schwere Sünde betrachtete er, auch nur lüstern nach einer Jungfrau zu blicken, Hi. 31, 1 ff., als Frevel wäre es ihm erschienen, Knecht oder Magd zu bedrücken, dem Elenden, Waisen oder Witwen die Hilfe zu versagen, um seines Ansehens bei den Richtern willen im Rechtsstreit obzusiegen, 31, 13–23. Auch nur heimlich Sonne oder Mond das geringste Zeichen der Verehrung zu erweisen, hätte ihm als Freveltat gegolten, ja selbst nur seine Freude zu haben am Golde oder auf seinen Reichtum zu vertrauen, ist ihm Unrecht und Sünde, 31, 24–28. Schadenfroh sich über den Fall des Feindes zu freuen, oder ihm Unglück anzuwünschen, 31, 29 f., das etwa begangene Unrecht zu verheimlichen, statt es offen einzugestehen, 31, 34, erschien ihm als Gottlosigkeit, ja auch nur den Acker rücksichtslos auszunützen, 31, 38, wäre Vergehung gewesen. Die Auffassung der Sünde ist hier außerordentlich stark verinnerlicht, grenzt doch diese Auslegung der zu grunde liegenden Gebote in einzelnen Punkten nahe an die in der Bergpredigt gegebene Zurückführung derselben auf den ethischen Vollgehalt der göttlichen Forderung. Freilich steht der Dichter des Buches Hiob, wie sonst, so auch in dieser Beziehung vereinzelt da. Kein anderes Kapitel des Alten Testaments erreicht den Höhepunkt sittlicher Erkenntnis, der Hi. 31 erklommen wird. Wir würden im Buche Hiob selbst nach der Schilderung der Frömmigkeit Hiobs, wie sie in den einleitenden Kapiteln gegeben ist, keine so stolzen Worte im Munde des Dulders erwarten. Jene einleitenden Kapitel zeigen vielmehr recht anschaulich gerade jenen Zug der Ängstlichkeit, welcher für die ganze jüdische Frömmigkeit charakteristisch ist, neben dem andern nicht minder charakteristischen Zug, wonach das Wesen der Frömmigkeit, ihre eigentliche höchste Blüte, in der Ergebung besteht. Wie hier im Buche Hiob, so sehen wir auch sonst, daß der rechte Fromme vor allem in beständiger Angst vor Fehltritten seines Weges geht. Es ist unmöglich, aller Vergehungen sich bewußt zu werden, stets muß man daher bitten, daß Gott die verborgene Verschuldung

vergeben möge, Ps. 19, 13; 90, 8. Bei dem Frommen selbst und bei andern könnte jeden Augenblick ein Unrecht zu finden sein, Hi. 1, 4 f. Schier unvermeidlich erscheinen die Sünden der Jugend, Ps. 25, 7;[1]) Hi. 13, 26. Die jüdischen Frommen waren wohl stolz auf den Besitz des Gesetzes, aber neben der Freude, daß man in ihm eine klare und bestimmte Richtschnur habe, vgl. Ps. 19, 6 ff.; 119 ps., steht doch die Angst vor der allzuleicht geschehenden Übertretung. Noch tritt diese Angst weniger hervor, aber die Freudigkeit und Kraft zum Vollbringen des Guten sehen wir schon jetzt seltener sich aussprechen, als die Furcht vor Fehltritten und Sünden.

2. Letztere Furcht ist bei den Frommen der jüdischen Gemeinde vor allem auch um ihrer Gegner, der Gottlosen willen vorhanden. Die Gottlosen lauern auf den Fehltritt der Frommen, damit er zu Fall gerate und sie sich dann über ihn freuen können: wie oft ist dies als Motiv der Bitte um Rechtleitung ausgesprochen! Ps. 5, 9, vgl. 26, 11 f.; 27, 11; 39, 9 etc.; vgl. auch 143, 8—10 u. s. w.

Es ist für unser Empfinden ein sehr störender Mangel der jüdischen Frömmigkeit, daß der Blick stets, im Guten wie im Bösen, auf die Umgebung gerichtet ist, vor allem daß so viel von den Feinden des Frommen geredet wird. Wenn die Frommen die „Stillen im Lande“ waren und sein wollten, wozu dann dieses beständige Hinüberschielen auf die andern? Aus der Herrschaft, der Übermacht, dem Glück der Gottlosen erwuchs den Frommen eine beständige Versuchung, wie viele Stellen der Psalmen zeigen, vgl. nur Ps. 19, 14; 37, 1 ff.; 73, 2. 21 f.; 119, 134 ps. (125, 3 ist in nationalem Sinne zu verstehen) und öfter. Da an diesen und ähnlichen Stellen nirgends von eigentlicher Religionsverfolgung die Rede ist, und zugleich kein Anlaß besteht, die betreffenden Psalmen alle in die makkabäische

[1]) Daß die Sünden der Jugend auf die nationale Sünde der Vergangenheit gedeutet werden konnten, ist nicht ausgeschlossen: aber diesen Ausdruck nur so verstehen zu wollen, ist Willkür. Man beachte, daß gerade in dieser Zeit die Verirrungen des Jünglingsalters in der Chokmaliteratur viel behandelt werden, vgl. die Schilderung Prov. 7, 7—23: Koh. 11, 9 ff.

Periode herabzudrücken, so kann die Versuchung nicht darin bestehen, daß die Gottlosen die Frommen zum Abfall von der väterlichen Religion oder zur Verachtung des nationalen Gesetzes verleiten wollen. Die Gefahr ist vielmehr die, daß die Frommen, geblendet durch die Erfolge der Gottlosen, es machen möchten wie diese, und daß sie auf diese Weise an Gott irre werden könnten. Vgl. Mal. 3, 14 f. Daher wird so oft und so nachdrücklich versichert, so inbrünstig darum gebetet, daß das Glück der Gottlosen keinen Bestand habe. Vgl. Ps. 7, 16 f.; 31, 24; 32, 10; 34, 22; 37, 9 ff. 35 ff.; 73, 18 f. etc. etc. Hi. c. 5, 2 ff.; 8, 13 ff.; 15, 20 ff.; 18, 5 ff.; 20, 4 ff. etc. An solchen Schilderungen konnten sich die jüdischen Frommen deswegen erbauen, weil sie sich damit in der Überzeugung bestärkten, daß der von ihnen eingeschlagene Weg doch der richtige sei.

Man hat überhaupt den Eindruck, als interessierten sich die Frommen fast mehr für die Sünde der Gottlosen als für ihre eigene. Wenigstens wird letztere mit unverhältnismäßig großer Ausführlichkeit beschrieben.[1]) Die Grundsünde des Gottlosen ist der Hochmut und der Trotz, der sich um Gott nichts kümmert, dahin lebt, als gäbe es keinen Gott, cf. Ps. 10, 4; 12, 4; 14, 1; 18, 28; 19, 14; 31, 24; 36, 2; 49, 14; 73, 6. 11 und öfter. Er rühmt sich seiner Bosheit 52, 3, trotzt auf seine Macht, seinen Reichtum 10, 6; 49, 7 und kennt kein Gottvertrauen 52, 9. 10. Heuchlerisch nimmt er Gottes Gesetz, seinen Bund in den Mund 50, 16, preist Jahwe, ohne seinem Gebot zu folgen 9, 3, spottet und lästert Ps. 1, 1; 12, 5; 17, 2; 13, 8 f., redet freundlich mit dem Nächsten und ist dabei voll böser Absicht, 28, 3; 56, 10. 22. Er vergilt Gutes mit Bösem 35, 12; 109, 4 f. Falschheit und Blutgier, Ehebruch und Mord Unschuldiger 10, 7; 56, 24; 59, 4; 73, 6. 8; Betrug im Handel und Betrug im Reden 31, 19; 35, 11 ff.; 36, 4; 38, 20 f.; 41, 7; 50, 16; 52, 5; 55, 22 etc.; Haß gegen die Frommen und Gottesfürchtigen 7, 16; 10, 8; 35, 12 ps.; 109, 16; 119, 78. 86. 110 u. s. w., wird ihnen vorgeworfen.

---

[1]) Vgl. Staerk, Die Gottlosen in den Psalmen, StKr. 1897, S. 445 ff.

Bei dieser Beschaffenheit der Gottlosen ist es für den Frommen heilige Pflicht, sich so scharf als möglich von ihnen fern zu halten. Dementsprechend spricht er immer wieder den Vorsatz aus, mit ihnen nichts zu tun haben zu wollen; er will keine Gemeinschaft mit den Spöttern und Sündern haben, Ps. 1,1; 6,9; 15,4; 84,11; 119,113. Er meidet ihren Rat und Umgang 40,5; 101,5 ff.; ja es ist der Stolz des Frommen, sprechen zu können: „ich hasse sie mit völligem Hasse" Ps. 139,22 ff. etc., und an Verwünschungen und Rachebitten gegen sie fehlt es nicht, Ps. 28,4; 31,18; 55,10 ff.; 69,23 ff.; 109 ps. u. s. w.

Es ist nicht zu bestreiten, daß dieser Haß der Frommen gegen die Gottlosen, den man nicht aus dem Text hinwegdeuten kann, das Bild der sonst nicht gering einzuschätzenden jüdischen Frömmigkeit in störendster Weise beeinträchtigt.

Die Stellung der Frommen war klar und entschieden, ohne Zweifel, aber auch hart und unerbittlich: sie wollten ganz das sein, wozu das Ideal, wie es im Gesetz ausgesprochen war, sie verpflichtete, aber ihre Gegner wurden darum von ihnen auch mit ganzem Herzen gehaßt und verabscheut. Und wenn die Frommen ihre Feinde, die Gottlosen deswegen hassen, weil dieselben auch Feinde Gottes sind, so wird dadurch der Zug persönlicher Feindschaft gegen sie wahrlich nicht entschuldigt. Die Frommen sind davon überzeugt, daß den Gottlosen die Strafe sicher ist, niemals aber wird näher dem Gedanken nachgegangen, daß die Sünde an sich den Menschen unglücklich macht, daß zwischen dem äußeren Schein und der inneren Stimmung ein großer Zwiespalt bestehen kann. Bei der sonst so scharfen Beobachtung gerade der inneren Vorgänge wäre es auffallend, wenn sich diese Tatsache ganz und gar nicht ausgesprochen fände, vielleicht ist Ps. 32,10 so zu deuten. (Hi. 20,22 ist das יצר לו von der Vorahnung des nahenden Unglücks zu verstehen; deutlicher ist Hi. 15,20; stets aber läuft die Rede zuletzt auf den äußeren Untergang des Frevlers hinaus. Vgl. jedoch auch Prov. 28,1.) Das Hauptinteresse geht eben doch dahin, auch äußerlich bestätigt zu finden, was als innere Überzeugung feststeht. Es haftet auch

in dieser Beziehung die Beobachtung noch stark am Äußerlichen, Sichtbaren, sich unmittelbar Aufdrängenden. Über diese Wirklichkeit konnte nichts hinwegtäuschen, und keine vertiefte Betrachtungsweise gab es, die die Frommen darüber hinaus hob.

Ebenso finden wir den Gottlosen fast nirgends als Objekt des Mitleids und Erbarmens seitens des Frommen erwähnt. Liebe zu den Sündern, weil die Sünde den Menschen elend macht, ist auch dem älteren Judentum gänzlich fremd: vielmehr ist das ganze religiöse und sittliche Leben von dem Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen durchzogen, wird von ihm beherrscht und allmählich vergiftet. Es berührt uns schon eigentümlich, wenn Hiob die Meinung ausspricht, daß man mit dem Elend auch dessen Mitleid haben müsse, der durch eigene Schuld hineingeraten sei, Hi. 6,14. Und etwas Außerordentliches ist es, wenn der Dichter des Buches Hiob die Freunde des Dulders gerade durch die Fürbitte Hiobs, den sie so schwer angegriffen hatten, gerettet werden läßt, und dann fortfährt, Jahwe wendete das Geschick Hiobs, als er für seine Freunde betete, Hi. 42,10; gerade diese Fürbitte rettet auch ihn und bringt die Wendung herbei. Hiob ist weiter als die Beter der Rachepsalmen. Mag dieser Zug im ganzen Plane des Buches Hiob immerhin nur nebensächlich sein, er ist doch bezeichnend dafür, wie die Anschauungen des Buches Hiob sich über das gewöhnliche Niveau des Judentums erheben.

3. Die Grundvoraussetzung des Gegensatzes zwischen Frommen und Gottlosen ist die Anschauung, daß es in der Wahl des Menschen stehe, ein Frommer oder ein Gottloser zu sein. Dies ist auch in der Tat zu allen Zeiten die herrschende Überzeugung gewesen und sie ist im Judentum niemals durch die andere, ebenso vorhandene Überzeugung von der Allgemeinheit der Sünde, wesentlich alteriert oder auch nur näher beeinflußt worden. Die Allgemeinheit der Sünde war dem Judentum selbstverständliche Gewißheit; vgl. Prov. 20,9; Koh. 7,20. Sie ergab sich zwar nicht aus der materiellen Natur des Menschen als solcher; die Anschauung

daß der Leib als materieller Teil des Menschen, als Sitz der Sinnlichkeit, die Seele beflecke, herabziehe und ihre Freiheit und Reinheit störe, ist nicht jüdisch, und wo sie im späteren Judentum erscheint, ist sie von außen eingedrungen. Aber die kreatürliche Hinfälligkeit des Menschen gegenüber der überragenden Allgewalt des ewigen Gottes bringt auch nach der Anschauung des Judentums eine gewisse Unvollkommenheit von selbst mit sich. Diese Sündhaftigkeit jedoch ist eine Modifikation des allgemeinen Unwerts, der Kleinheit, der Nichtigkeit des Menschen gegenüber Gott. Sie ist vor allem erkennbar in der Sterblichkeit, dem raschen Vergehen des Menschen, vgl. Ps. 90, 3 ff.; 103, 14; sie ergibt sich aus dem Vergleich des unendlich mächtigen Gottes mit der Kreatur im allgemeinen — auch seine Heiligen sind nicht rein vor ihm, geschweige denn der Mensch, der Erdenwurm, Hi. 4, 17; 14, 4; 15, 14 ff.; 25, 6 etc.. und sie ist bei dem engen Zusammenhang des menschlich-sündlichen Geschlechts nur zu erklärlich. Die bekannte Stelle Ps. 51, 7 will nicht etwa den Zeugungsakt als etwas Sündiges hinstellen, sondern nur darauf hinweisen, daß der Mensch schon nach seiner Entstehung und Abstammung von sündigen Menschen nicht anders als sündig werden könne. Die dem einzelnen anhaftende Sünde ist erklärlich aus dem sündigen Zusammenhang, in welchen er schon vor seinem wirklichen Dasein hineingestellt war. Die Absicht, mit der dies gesagt wird, ist zu entschuldigen, Gott zum Mitleid, zur Nachsicht zu bewegen. Jede bestimmte dogmatische Theorie über Vererbung der Sünde oder Schuld liegt noch fern, die Erbsünde ist noch nicht zum Problem geworden. Offenbar aber gilt diese natürliche menschliche Unvollkommenheit wirklich als Sünde; sie ist Schwäche, aber doch ein Unrecht, ein Zustand, eine Beschaffenheit des Menschen, die ihn in Gottes Augen unwert macht. Es war von dieser unbestimmten und schwankenden Überzeugung aus ein Doppeltes möglich: entweder konnte der wirklich sündige Charakter dieser Unvollkommenheit allmählich bestritten werden, oder es konnte die Sündhaftigkeit des Zustands so betont werden, daß daraus eine wirkliche, den Menschen verdammende Schuld wurde. Bekanntlich ist ersteres

nicht geschehen, wiewohl im Buche Hiob im Zusammenhang mit der Vergeltungslehre nahe an solche Gedanken hingestreift wird. Hiob gibt unumwunden zu, daß er solche Sünden, wie sie aus der natürlichen Unvollkommenheit entspringen, an sich habe. Wer hat sie nicht? Niemand ist rein vor Gott, das ist selbstverständlich. Aber er wehrt sich aufs äußerste dagegen, daß Gott ihn deswegen strafe. Er bestreitet nicht, daß diese Unvollkommenheit eine gewisse Schuld mit sich bringe, aber solche Schuld sollte Gott vergeben, Hi. 7, 21, warum vergibst du nicht die Sünde? ja es ist ganz unmöglich, daß Gott sie dem Menschen wirklich anrechne. Hiobs Freunde dagegen versuchen, zunächst wenigstens, auf diese Unvollkommenheit als den wahrscheinlichen Anlaß zu weiteren Vergehungen bei Hiob hinzuweisen, vgl. namentlich Eliphas' erste und zweite Rede, Hi. 4, 17—21; 15,14 ff.; Hiobs Lage ist eben deswegen so schwierig, weil er diese Vorbedingung der wirklichen Vergehungen des Menschen uneingeschränkt zugeben, aber gegen die Folgerungen aufs stärkste protestieren muß. Wir sehen aus dem Ganzen, wie die Frage nach der natürlichen Sündhaftigkeit des Menschen nur im Zusammenhang mit der Vergeltungslehre tieferes Interesse gefunden hat. Auch in dieser Beziehung steht das Buch Hiob vereinzelt da.

Das andere, nämlich in der angeborenen Sündhaftigkeit eine den Menschen wirklich verdammende Schuld sehen zu wollen, ist dem älteren Judentum ebenfalls noch fern geblieben, weil ihm der Glaube an eine individuelle Vergeltung nach dem Tode noch nicht feststand. So zeigt sich auch noch kein Bedürfnis, näher über den Zusammenhang zwischen der Sünde Adams und der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen nachzudenken, oder etwa die Beschneidung, die doch als Reinigungsakt gefaßt wird, mit der angebornen Unvollkommenheit in engere Beziehung zu setzen. Erst der Glaube an eine individuelle Vergeltung im Jenseits hat diese Fragen alle in regeren Fluß gebracht.

Nach der Anschauung des älteren Judentums schließt die kreatürliche Unvollkommenheit des Menschen nicht aus, daß der Mensch, wenn er will, ein Gerechter und Frommer

sein kann. Die vorbildliche Frömmigkeit der Patriarchen zeigt dies ebenso wie die ganze Beurteilung des Gesetzes. Das Gesetz gilt als wirklich erfüllbar trotz seiner vielen Bestimmungen. Die unvermeidlichen Verunreinigungen lassen sich wieder beseitigen, die versehentlichen Sünden können gesühnt werden. Die Vorsätze und Beteuerungen, welche wir in den Psalmen lesen, zeigen deutlich, daß man in der älteren jüdischen Gemeinde an der Kraft zum Vollbringen des göttlichen Willens nicht zweifelte. Freilich konnte Gott Sünden hervorziehen, von denen nur Er wußte, verborgene Vergehen, die darum doch nicht minder Vergehen sind; aber vorherrschend war ein starker, sittlicher Optimismus, erzeugt vor allem durch das Gesetz mit seinen klaren Richtlinien für das Handeln. Der Mensch braucht kein Sünder und Frevler zu sein, wenn er nicht will. In diesem Vertrauen nahmen die jüdischen Frommen die Last des Gesetzes auf sich und fanden, was bei dem Charakter desselben nicht verwunderlich ist, darin eine kräftige Stütze für die Bewältigung der Aufgaben des Lebens.

4. Das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit beschränkte sich bei den Frommen nicht auf die Mängel und Schwächen, welche dem Menschen als kreatürlichem Wesen selbstverständlich anhaften. Ein so vollkommener Mann wie Hiob gilt als Ausnahme und soll als solche gelten. Sehen wir aber näher zu, so zeigt sich, daß z. B. im Psalter das tiefer empfundene Sündenbekenntnis auch im Munde des einzelnen Frommen verhältnismäßig selten erscheint. Man bekennt mit der Gemeinde, an der Schuld des Ganzen teil zu haben, bekennt unter dem Eindruck der Hinfälligkeit des Lebens die Sünde, die sich im Todesschicksal zeigt, aber ein rein religiös und sittlich orientiertes individuelles Sündenbewußtsein schafft sich selten Ausdruck. Dadurch, daß vom Psalter die Bußpsalmen bei weitem am bekanntesten sind, und daß dieselben obendrein zumeist unrichtig ausgelegt, d. h. in christlichem Sinne vertieft werden, tritt der wahre Sachverhalt selten recht deutlich hervor. Es geht aber nun einmal nicht an, die neutestamentliche Würdigung der Sünde einfach in das alte Testament zu übertragen.

Daß das Sündenbewußtsein auch der jüdischen Frommen eng mit der Empfindung der äußeren Bedrängnis, namentlich der Krankheit, zusammenhängt, läßt sich nicht bestreiten. Vgl. Ps. 31, 11: Es schwindet dahin in Kummer mein Leben und meine Jahre in Seufzen, verfallen ist meine Kraft durch meine Verschuldung und meine Gebeine sind verschmachtet. Die Schuld wird mitten unter den übrigen Klagen erwähnt, vgl. auch die Fortsetzung von v. 12 an. Aus der Not ergibt sich die Schuld, in der Not empfindet man die Strafe. Vollends ist in Ps. 38, der die Ideen von Ps. 6 weiter ausführt, viel von Krankheit die Rede. Das Steigen der Not bringt es dem Betenden recht zum Bewußtsein; „deine Pfeile haften in mir und deine Hand liegt schwer auf mir; nichts Gesundes ist an meinem Leibe vor deinem Grimm, nichts heil an meinen Gebeinen vor meiner Sünde. Denn meine Verschuldungen gehen über mein Haupt, wie eine schwere Last sind sie mir zu schwer geworden," Ps. 38, 4 f., und von da an wird weiter vor allem die Krankheit beschrieben. Für die Stimmung des Angefochtenen ist charakteristisch, daß ihm mit der Steigerung der Not auch das Gefühl der Schuld sich steigert. Die Krankheit erwies den Betroffenen vor dem Forum des eigenen Gewissens und dem Urteil anderer als Sünder: das ist das unsäglich Bittere für den Frommen. Ganz derselbe Zusammenhang von Not und Sündengefühl besteht Ps. 39, 9; 40, 13; 41, 4 f. — ebenso auch Ps. 107, 11. 17 f., wo nur die Bitte, resp. das Gelübde des Dankes sich noch mehr auf die Errettung aus der Not bezieht als an den andern Stellen. Aber man sieht, wie selbstverständlich in der Krankheit und dem Unglück überhaupt (Ps. 107, 11) die Sünde als Grund und Anlaß empfunden wurde.

Der Vergleich mit den babylonischen Bußpsalmen liegt nahe: die Stimmung weist in der Tat manche Ähnlichkeit auf. Freilich werden zumeist die babylonischen Bußpsalmen überschätzt; bis zu einem gewissen Grade gilt das allerdings auch für die alttestamentlichen Psalmen.[1]) Zu

---

[1]) Dieser letztere Fehler tritt m. E. fast überall in den apologetischen Untersuchungen über babylonische und biblische Psalmen auf. Vor allem z. B. bei Bahr, Die babylonischen Bußpsalmen und das A. Test.,

beachten ist jedoch, daß in den alttestamentlichen Psalmen die Verschuldung doch weit ernster ins Auge gefaßt wird, als in den babylonischen Bußpsalmen. Sie tritt *viel mehr* als *sittliche* Schuld und als Vergehen *gegen Gott* ins Bewußtsein. Nicht irgend welches zufällige Begegnis, sondern nur Verschuldung gegen Gott erklärt dem alttestamentlichen Frommen seine Heimsuchung. Ferner wird deutlicher als in den babyl. Bußpsalmen die Not als *gott*gesendete Strafe von der menschlichen Schuld unterschieden. Nicht Laune irgend eines übelwollenden Gottes, sondern die Gerechtigkeit des strafenden Richters ist es, die das Unheil verhängt hat. Sodann ist es nach den Psalmen des A. Test. nur die Schuld und stets die Schuld des Menschen, die die Not herbeigeführt hat, es läßt sich gar kein anderer Grund denken. Der Fromme spricht nicht zweifelnd: die Sünde, die ich begangen, kenne ich nicht — nein, es ist ihm selbstverständlich, daß er wirklich gesündigt hat: und nur das kann zweifelhaft sein, wie viel Sünden er außer denen, die er kennt, noch begangen hat. Darum ist die Bitte Ps. 19,$_{13}$ oder 90,$_{8}$ nicht mit der häufigen, soeben erwähnten Formel der babylonischen Bußpsalmen zusammenzustellen. Wer wird sich aller *Versehens*sünden bewußt, ist die Meinung: der *wirklichen* Vergehen kann man sich wohl bewußt werden; dafür sorgt das Gesetz. Übrigens glaubt der Sänger fest daran, daß man das Gesetz erfüllen könne, es ist seine Freude, nach demselben zu handeln und sich dadurch ermahnen zu lassen: bringt solches Tun doch großen Gewinn: Ps. 19,$_{12}$. Auch ist sowohl Ps. 19,$_{13}$, als Ps. 90,$_{8}$ von den verborgenen Sünden in ganz anderem Zusammenhang die Rede, als in den babylonischen Bußpsalmen, die man eher als Litaneien für Kranke bezeichnen möchte. Die entsprechenden israelitischen Gebete für *Kranke*, die eigentlichen „Bußpsalmen“, 6. 32. 38 etc., reden *niemals* davon, daß dem Heimgesuchten seine Sünde unbekannt sei. Die religiöse Superiorität der Psalmen vor den babylonischen Bußpsalmen steht unabänderlich fest.

Allerdings ist zuzugeben, daß in diesen Psalmen gelegentlich noch eine Stimmung sich geltend macht, in der der Zorn Gottes wie eine unberechenbare Macht empfunden wird. In der Not und dem Elend mochte mancher Fromme die Empfindung haben, daß Gott nach seiner Sünde inquisitorisch suche, daß er ihn feindselig in einem wilden Aufwallen übermächtigen Zornes verfolge, vgl. Ps. 38,$_{2}$ ff. Daher die Bitte: strafe mich nicht in deinem *Zorn* etc. Auch das Buch Hiob läßt uns ja in solche innere Kämpfe hineinschauen.[1]) Bei dem damaligen religiösen Gesamtstande war das ja auch nur zu naheliegend. Wenn diese Unvoll-

---

teilweise auch bei Caspari, Die Religion in den assyrisch-babylonischen Bußpsalmen.

[1]) Vgl. Cheyne, Origin etc. S. 346. Nur die Bezugnahme auf Ps. 32,$_{1-5}$ in diesem Zusammenhang kann ich nicht ganz für gerechtfertigt halten.

kommenheiten und inneren Schwierigkeiten unumwunden zugegeben werden müssen, so wird doch damit der relativen Höhe der erreichten Stufe kein Abbruch getan.

5. Zu den Unvollkommenheiten des damaligen religiösen Gesamtstandes darf auch gerechnet werden, daß die Frommen gelegentlich nur Gott gegenüber als schuldig dastehen wollen, während sie ihren Feinden gegenüber sich nicht bloß im Rechte, sondern auch als gerecht und fromm und unschuldig wissen. Ps. 51, 6 kann ich zwar nicht zu den Belegen hiefür rechnen, eher aber Ps. 69, 6, und außerordentlich oft lesen wir in den Psalmen die Beteuerungen der eigenen Unschuld und Frömmigkeit, im Gegensatz zur Gottlosigkeit der Gegner, vgl. Ps. 7, 4—6. (9 ?); 10, 14. 17 f.; 17, 1. 3; 18, 25. 28: 22, 9. 25; 35, 12 ff. 24; 37, 3 ff.; 38, 20 ff.; 41, 10. 13; 55, 12 ff.; 59, 5 und sodann Ps. 35, 7; 5, 5. 10 ff.; 7, 12 ff.; 9, 17; 10, 1 ff. 11. 13; 52, 3 ff.; 54, 5; 55, 10 ff.; Thren. 3, 60; Neh. 6, 14 etc. etc. Auch hier mag es mitunter zweifelhaft sein, ob mehr die Gemeinde im Ganzen, mehr die Gemeinde der Frommen, oder die Frommen als einzelne die Betenden sind: es ließen sich derartige Redewendungen gar verschiedenen Situationen anpassen. Jedenfalls zeigen schon die Psalmenüberschriften, ferner aber die Gebete Jeremias, daß solche Psalmen auch individuell gebetet wurden: denn an ihn lehnen sie sich ja nur zu deutlich in allen möglichen äußeren und inneren Merkmalen an.[1])

Wenn der Betende dabei seinen Feinden gegenüber nur sich im Rechte weiß, so hat eine derartige Hervorhebung selbstverständlich mit dem Bewußtsein der Sünde im grunde nichts zu tun. Wenn er aber sich überhaupt über seine Feinde erhebt und nur Gott gegenüber als Sünder dastehen will, unter den Menschen aber sich unter allen Umständen als Frommer zu behaupten sucht, so zeigt sich, daß die ganze Tiefe

[1]) Dieses Verhältnis dürfte doch mehr in betracht kommen, als die Analogie der Psalmen Salomos, — bei denen das kollektive Ich (in der ersten Person, — die Bezeichnung des Volksganzen als „Israel" ist nicht hieher zu rechnen) nur in wenigen Psalmen konsequent beibehalten wird, und bei denen obendrein die beabsichtigte Einkleidung so deutlich als nur möglich gekennzeichnet ist.

wirklicher Sündenerkenntnis noch nicht erreicht ist. Und dies ist in der Tat im älteren Judentum der Fall. Wir vernehmen noch nicht den Schrei verzweifelten Sündenelends, wie er später unter dem Joch des Gesetzes erscholl. Noch ist nicht die Vergebung der Sünde das erste und letzte, noch ist nicht die Demut erreicht, die in aufrichtigem Selbstgericht von allen Vergleichen mit anderen absieht und nur die eigene Unwürdigkeit sieht. Der Jude wußte wohl, daß man ohne Gerechtigkeit nicht vor Gott bestehen kann, aber er wußte noch nicht, daß diese Gerechtigkeit stets und ausschließlich auf der Vergebung der Sünden beruht; oder vollends, daß sie ganz und gar in ihr besteht.

Indem wir nun die Psalmen, in denen das Bekenntnis der Sünde national zu verstehen ist, vgl. 65,4; 86,5; 143 ausscheiden, und diejenigen, welche von der Sünde nur im Zusammenhang mit dem Glauben an die Vergebung sprechen, vgl. Ps. 25; 103; 130 etc., übergehen, bleiben noch die wichtigsten zur Behandlung übrig, nämlich 32 und 51. Den Höhepunkt bezeichnet Ps. 51, welcher freilich, wie immer wieder hervorgehoben werden muß, auch im Psalter einzig dasteht und nicht als typisches Erzeugnis der jüdischen Frömmigkeit gefaßt werden darf.

In Psalm 32 haben wir das Bekenntnis eines Mannes vor uns, der seine Sünde eine Zeitlang sich innerlich nicht zugestehen will: er fühlt die quälenden Schmerzen des bösen Gewissens und verzehrt sich in dem vergeblichen Bemühen, seine Gerechtigkeit trotz allem festzuhalten, bis der Druck zu stark wird und eine äußere Heimsuchung ihm das Bekenntnis auf die Lippen zwingt, v. 1 ff. Derartiges wirklich zu erleben und auszusprechen ist, so scheint mir, nur einem einzelnen Frommen möglich, nicht einem Kollektivum: im ersteren Fall ist die Schilderung ganz ebenso lebenswahr, entspricht ebenso durchaus dem, was jeder Fromme erleben muß, als sie bei der zweiten Annahme gesucht erscheint.

Psalm 51 aber ist vor allem deswegen wichtig, weil hier das Bewußtsein der Sünde fast ganz unabhängig von der Empfindung der äußeren Not und unverworren mit ihr sich aus-

spricht. Fast ganz, denn völlig fehlt die Beziehung auf die äußere Not auch hier nicht, vgl. 10b. Wenn aber irgendwo, so darf man bei diesem Psalm sagen: es ist dem Betenden wirklich um die Sünde zu tun, nicht um die äußere Errettung. Mit größtem Ernst wird die Sünde nicht nur als einzelne Tat, sondern als dauernde Beschaffenheit hervorgehoben, und dabei der innerliche und religiössittliche Charakter des sündigen Zustands stark betont. Besonders lebhaft ist das Gefühl dafür, daß die Sünde sich gegen Gott richtet. Die Worte: „an dir allein habe ich gesündigt", v. 6, sind wohl nicht in dem Sinne zu fassen, daß der Betende meine, nur an Gott, nicht aber an Menschen gesündigt zu haben. Denn im ganzen Psalm ist sonst kein Wort davon die Rede, daß der Psalmist sich seiner Umgebung gegenüber unschuldig fühle. Vielmehr sind diese Worte der gesteigerte Ausdruck dafür, daß alle Sünde sich gegen Gott richtet. Was an Menschen geschehen ist, tritt ganz zurück gegenüber dem, was die Sünde vor Gott bedeutet: an dir allein habe ich gesündigt und, was böse ist in deinen Augen, habe ich getan; schon der Parallelismus scheint mir für die angegebene Auffassung zu sprechen. Daß dem Menschen, der seine Sünde ernstlich als Sünde gegen Gott erkennt, wirklich so zu Mut wird, daß ihm alles gegenüber dieser entsetzlichen Schuld vor Gott verschwindet, bestätigt, glaube ich, die Erfahrung. Disputieren läßt sich über solche Fragen allerdings nicht. Willig unterwirft sich der Bußfertige, eben von diesem Bekenntnis aus dem Urteil Gottes: damit du gerecht dastehest mit deinem Spruch und rein mit deinem Urteil v. 6b; d. h. mag Gottes Urteil über mich ausfallen, wie es will, es wird meiner Sünde gegenüber gerecht und tadelfrei sein, denn zu schwer ist die Schuld, das bekenne ich. Die Willigkeit, Gottes Strafe, wie immer sie ausfallen möge, zu ertragen, die Aufrichtigkeit, welche dieselbe von vornherein als gerecht und billig anerkennt, sind wichtige Kennzeichen echter Reue. Es ist nur menschlich und natürlich, wenn sich unmittelbar an dieses: „Ja, Herr," das „doch" anschließt, d. h. der Hinweis auf den sündigen Zusammenhang, aus dem sich auch in diesem Falle

ein Teil der Schuld begreifen läßt. Was den Ausdruck anlangt, so ist darauf hinzuweisen, wie die Sünde als Unreinheit beschrieben wird, v. 9. 11, und dabei doch durchaus innerlichen Charakter trägt v. 12, was umgekehrt darauf schließen läßt, daß auch die mannigfachen Riten ceremonieller Reinigung bildlich auf die innere Reinheit in sittlicher Beziehung gedeutet wurden.

Es ist nach dem allen wohl verständlich, wenn ernstes Schuldbewußtein immer wieder gerade im 51. Psalm den besten und vollkommensten Ausdruck dessen fand, was es selbst auszusprechen hatte; und wenn die jüdische Gemeinde diesen Psalm David zuschreibt, so hat sie zum mindesten gezeigt, daß sie II Sam. 11 und 12 zu lesen und zu verstehen im stande war.

6. Wir haben bisher die Auffassung der Sünde im wesentlichen nach den Gesichtspunkten dargestellt, welche der jüdischen Gemeinde durch die vorangehende Geschichte, im besonderen durch die prophetischen Schriften und das Gesetz dargeboten waren. Neben ihnen aber bot das praktische Leben eine Reihe von eigentümlichen Gesichtspunkten und eine Fülle eigentümlicher Anwendungen der gegebenen Gesichtspunkte dar. Dies zeigt sich, wenn wir noch kurz auf die Spruchweisheit eingehen. Auch hier sehen wir denselben schroffen Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen, nur daß derselbe hier noch mehr als sonst zugleich als Gegensatz zwischen Weisheit und Torheit sich darstellt. Zugleich aber ist bereits Weisheit und göttliches Gesetz aufs engste miteinander verbunden: die Weisheit gibt das Leben, wie die Thora am Leben erhält, weil Gott die Weisheit in die Thora gelegt hat. Die Sünde besteht nach der Anschauung der Spruchweisheit in der Verfehlung gegen die auf die Frömmigkeit sich gründende praktische Lebensklugheit. Mit viel größerem Nachdruck als bisher werden Sünde und Torheit als gleichbedeutend behandelt, und diese Gleichung wird auf alle möglichen Lebensgebiete ausgedehnt. Die Ratschläge, Mahnungen und Sinnsprüche, die zum großen Teile allgemein menschlicher Art sind und vielleicht teilweise einem weit größeren Kreise orientalischer

Spruchweisheit angehören mögen, sind in den Proverbien mit jüdischen Ideen und jüdischer Religiosität durchdrungen. In der uns vorliegenden Form sind sie jüdisches Eigentum: die Beziehung auf Gott und sein Gesetz schlägt überall entscheidend durch. Da die Weisheit grundsätzlich die mannigfaltigsten Lebensverhältnisse in den Kreis der Betrachtung zieht, so werden hier die sittlich-religiösen Ideen auf viele Gebiete feinerer Art angewendet, die sich wegen ihres innerlichen Charakters der Gesetzgebung entziehen oder von der mehr national interessierten Prophetie nicht berücksichtigt werden konnten. Das Einzelne gehört mehr in die Geschichte der Ethik [1]) als in die des Heilsbewußtseins.

Die Grundlage aller Frömmigkeit ist auch nach den Sprüchen die Gottesfurcht, das stete Bewußtsein, daß Gott alles sieht, vgl. Prov. 5, 21; 15, 11; 17, 3; 23, 17; 24, 12. 21; 31, 30 etc., das ehrfürchtige, vorsichtige sich Richten nach dem Willen Gottes. Erst hieraus entspringt Zuversicht, 3, 26; (22, 19) etc., und nur auf dieser Grundlage kann alles weitere religiöse Denken, Tun und Handeln wirklich Gott wohlgefällig sein. Es ist daher die Sünde auch hier vor allem die trotzige Auflehnung gegen Gott, die Gleichgültigkeit gegen seinen Willen, der praktische Atheismus, welcher tut, als gäbe es keinen Gott. Das ergibt sich schon aus den häufigen Ermahnungen zur Demut 3, 32 ff.; 6, 17; 8, 13; 11, 2; 16, 18 f.; 18, 12 etc. Jahwe fürchten ist so viel wie das Böse hassen 3, 7; 8, 13; 14, 16; 16, 17. Freilich gibt es niemand, der sagen kann, er sei rein von Sünde, 20, 9, und töricht, d. h. schädlich und sündlich zugleich ist es, seine Vergehungen zudecken zu wollen 28, 13; aber es ist doch ein großer Unterschied zwischen dem, der absichtlich Böses tut, 24, 8, und sich zum Gottlosen macht, und dem Frommen, der in der Furcht Jahwes stehend das Böse meidet, und also ein Weiser ist, cf. 1, 29; 2. 5. 6 etc. Aufs stärkste wird betont, welcher Unterschied in der Beschaffenheit und der religiösen Stellung zwischen diesen beiden Klassen

[1]) Vgl. R. Pfeiffer, Die religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche, 1897 (idealisiert hie und da etwas zu sehr die Anschauungen).

besteht. Nur dieses Bedürfnis, die Grenze recht scharf zu ziehen, führt dazu, die Gesinnung bei der Beurteilung beider so stark zu betonen. Es soll gezeigt werden, wie beides, Furcht Jahwes und Weisheit auf der einen, Gottlosigkeit und Torheit auf der andern Seite die Menschen durch und durch voneinander scheiden. Immerhin aber sehen wir hiebei doch, wie die sittliche Auffassung der Sünde im Judentum nicht von Anfang an abgeschwächt und veräußerlicht worden ist, ja wie vielmehr gerade die moralischen Gebote des Gesetzes zunächst eine sehr allseitige Ausbildung und Anwendung erfahren haben. Besonders sehen wir das z. B. an der Hervorkehrung des 4. Gebots, 1,8; 6,20; 23,22: 28,24 etc., an der nachdrücklichen Betonung der Keuschheitspflichten, 2,16; 5,2 ff.; 6,24 ff. und oft, an der Verurteilung der schadenfrohen Gesinnung, 24,17.18; 25,21 f., der Härte gegen den Mitleidsbedürftigen 14,21; 16,6; der Grausamkeit auch gegen Tiere, 12,10; wer Mitleid nicht übt, findet keine Erhörung, 21,13, ja was man den Armen tut, tut man geradezu Jahwe selbst, 19,17. Die Sünde der Ungerechtigkeit und Bedrückung, 17,15; 21,3; cf. 14,34, die Sünde des Zornes, 15,18; 29,11.22 etc., der Völlerei, 20,1; 23,19 ff. 29 ff.; 31,4 ff. etc., der Faulheit, 6,6 ff. u. o. die Gefahren des Reichtums und der Armut, 30,9, werden eingehend besprochen. Die Warnung vor unrechtem Gut, 10,2, vor Rachsucht und Zänkerei, 3,30; 17,14; 20,22; 24,29; 25,8, vor Sünden der Zunge und Falschheit im Reden, 4,24; 6,12. 17.19; 8,13 etc., vor unzufriedenem Hadern wegen des Glückes der Gottlosen, 23,17; 24,1.19, erinnern ebenso an die ähnlichen Psalmstellen, vgl. Ps. 37,1 ff.; 73,3 ff., wie die Betonung, daß es für die Erhörlichkeit des Gebets und die Wohlgefälligkeit des Opfers vor allem auf die Beschaffenheit des Menschen, der betet oder opfert, ankomme, vgl. 15,8.29; 21,3.27; 28,9; s. auch 14,9 und Ps. 50,16 ff. etc. Trotz des eudämonistischen, ja utilitaristischen Zugs der Ethik des Spruchbuchs sind die sittlichen Anschauungen doch vertieft, namentlich nach der positiven Seite hin ergänzt und ausgeführt. Ein religiöses Problem ist freilich die Sünde und das Sündenbewußtsein in der Gesamtanschauung der Proverbien nicht.

Wir wissen nicht, wie weit die Ideen der Proverbien im Judentum wirklich verbreitet und wirksam waren. Jedenfalls aber müssen sie, wie die Folgezeit beweist, vgl. Koheleth und Sirach, von einem gewissen Einfluß auf das Allgemeinbewußtsein gewesen sein. Es ist möglich, daß zunächst die Spruchweisheit das wirkliche sittlich-religiöse Empfinden des einzelnen Juden stärker bestimmte, als das Gesetz, und vielleicht ebenso stark als die Ideen der Psalmendichtung; im ganzen aber kann das steigende Ansehen der gesetzlichen Frömmigkeit im Judentum nicht bezweifelt werden. Es zeigen sich eben in dieser Zeit noch gar mannigfaltige Strömungen im religiösen Leben der jüdischen Gemeinde. Täuscht nicht alles, so dürfen wir annehmen, daß zunächst unter dem Nachwirken der prophetischen Worte die gesetzliche Strömung und die Richtung auf praktische Lebensklugheit zusammengehen. Sie gehen sogar einen sehr engen Bund ein, indem das Gesetz mehr und mehr als Inbegriff der rechten „Weisheit“ gefaßt wird. Aber der Bund konnte doch nicht dauern. Denn die Tendenz zur praktischen Lebensweisheit führte notwendig zur Hervorhebung allgemein menschlicher Wahrheiten, Prinzipien und Normen, sie arbeitete der Verbreiterung des Judentums, der Vermengung mit sonstiger orientalischer und — hellenistischer Weisheit in die Hände, die Gesetzlichkeit aber, in direkter Opposition dazu, stärkte die nationalen Schranken, ruhte auf der Erwählungslehre und betonte den nationalen Charakter der jüdischen Religion. So bereitete sich im Judentum eine Krisis vor, welche in der makkabäischen Zeit explosiv zum Ausbruch kam. Das Resultat war die Zurückdrängung der von der Chokma bevorzugten Ideen und Anschauungen. Um so mehr mußte dieses Resultat schließlich entstehen, als die Chokma selbst, wie das Buch Koheleth und Prov. c. 30 (vgl. Wildeboer z. St., S. 84; Cheyne, Rel. Leben, S. 173 ff.) zeigen, teils unter dem Einfluß des griechischen Denkens, teils aus allgemeineren Ursachen an der Richtigkeit und dem Erfolg ihrer wichtigsten Bemühungen irre geworden war.

XX. Kapitel.

Vergeltung und Vergebung.

1. Welchen Einfluß die Gedanken des Propheten Ezechiel auf die nächstfolgende Zeit ausgeübt haben, zeigt sich in keinem Punkte deutlicher als in der individualistischen Vergeltungslehre. Durch die von ihm c. 18 aufgestellte Theorie war der Boden für die Anschauungen und die Probleme des älteren Judentums in dieser Hinsicht geschaffen. Die Überzeugung, daß Gottes strafende und segnende Gerechtigkeit sich je nach dem Verhalten des einzelnen Menschen in seinem diesseitigen Leben, ein anderes kennt man noch nicht, sichtbar erweise, wurde vom Judentum mit der ihm eigentümlichen Energie aufgenommen und zähe festgehalten trotz aller Schwierigkeiten und Anstöße. So ist man zunächst aufs festeste davon überzeugt, daß Gott den Gottlosen sichtbar und erkennbar strafe. Unklar bleibt freilich hie und da, wann diese Strafe eintreten soll, da man dieselbe einesteils im alltäglichen Lebensgang, andernteils aber mit dem näher oder ferner gedachten „messianischen" Gericht erwartete. Im letzteren Fall nähert sich dann die Erwartung des Gerichts über die Gottlosen mehr dem Kreise des nationalen Gemeindeglaubens. So ist es z. B. bei Tritojesaia und Maleachi, welche beide die Aussonderung der Gottlosen im Gericht, das in kurzer Frist über das Volk kommen werde, ankündigten, vgl. Jes. 65, 11–25; 66, 6. 15 ff. etc.; Mal. 3, 2 ff. 17 ff.; Zeph. 3, 11 ff. Vielleicht sind auch Stellen, wie Am. 9, 10 („durchs Schwert sollen fallen alle Sünder in meinem Volk"), hier beizuziehen. In den Psalmen ist es mitunter nicht auszumachen, ob an ein zusammenfassendes Endgericht oder an ein fortwährendes Richten Gottes über die Gottlosen gedacht ist; so z. B. gleich in Ps. 1, 5. Mir scheint der in v. 3 gegebene Gegensatz für die letztere Auffassung zu sprechen. Auf diese letztere Anschauung kommt es auch hier zunächst an. Sie ist ein Lieblingsthema der Chokma-Literatur, kehrt in Psalmen, Proverbien und Hiob sehr häufig wieder. Jahwe haßt die Übeltäter, er vertilgt, die Lügen reden, verabscheut den, der Blutschuld und Betrügerei auf sich lädt,

Ps. 5, 5–7. Allezeit zürnt er über die Gottlosen, 7, 12, und sorgt dafür, daß ihre Bosheit auf ihr eigenes Haupt komme und ihr Frevel auf ihren Scheitel, 7, 17. Feuer und Schwefel läßt er auf sie regnen, Glutwind ist ihr Becherteil, 11, 6. Hochmütige Augen demütigt er, in den Verkehrten ist er verkehrt, 18, 27 f.; Prov. 3, 34. Das Antlitz des Herrn stehet wider die Übeltäter, ihr Gedächtnis von der Erde auszutilgen, 34, 17. Die Übeltäter vergehen wie das Gras, 37, 2; sie werden ausgerottet — einen Augenblick noch, so sind sie nicht mehr, 37, 9. 10. Ihr Schwert kehrt sich gegen sie selbst, 37, 15. Ihre Arme werden zerbrochen, 31, 17, im Umsehen kann man ihren Untergang erleben, 37, 35 f. Der Reichtum der Toren hilft ihnen nicht von dem Tode, wie Schafe sinken sie hin in die Unterwelt, 49, 7. 14 f. etc. und cf. 52, 9. Gott reißt sie aus dem Lande der Lebendigen und vertilgt sie für immer, 52, 7. Die Blutgierigen und Falschen bringen ihr Leben nicht auf die Hälfte, 55, 24. Gott stellt sie auf schlüpfrigen Boden, stürzt sie hin in Trümmer; in einem Augenblick sind sie zur Wüste geworden, 73, 18. 19. Die Hörner der Gottlosen — vielleicht sind an dieser Stelle die machthabenden weltsüchtigen Priestergeschlechter der makkabäischen Zeit gemeint — werden abgehauen, Ps. 75, 11. Der Fromme darf mit eigenen Augen sehen, wie den Gottlosen vergolten wird, 91, 8. Wenn die Gottlosen grünen wie das Gras und blühen, so läuft es doch hinaus auf ihre endgültige Vertilgung, 92, 8. Sie müssen das Glück des Frommen mit ansehen und gehen zu grunde, 112, 10. Jahwe vertilgt sie, 145, 20, führt sie in die Irre, 146, 9, erniedrigt sie bis auf die Erde, 147, 6 etc. etc. So läßt sich dieser Gedanke durch den ganzen Psalter verfolgen. Nicht minder häufig wird er in den Proverbien behandelt, vgl. nur Prov. 1, 10–19; 4, 19; 5, 21; 6, 15; 10, 24; 11, 21; 13, 21; 24, 19. 20 etc. Hiobs Freunde variieren mit Vorliebe dieses Thema, 4, 8 ff.; 5, 12 ff.; 8, 4 etc.; 18, 5 ff.; 20, 5 ff.; 27, 8 ff. (nicht Rede Hiobs, sondern wahrscheinlich Zophars; nach Meinhold, N. Jbb. d. Thl. 1892, S. 95 ist v. 13–23 Zusatz eines Späteren) etc.

Zumeist ist in diesen Ausführungen von der Strafe Gottes gegen die Gottlosen überhaupt die Rede, nicht von einer Strafe

einzelner Sünden. Gottlosigkeit ist der Gesamtcharakter dieser Menschen, die umfassende Gesinnung, aus der alles hervorgeht. Jede nähere Untersuchung über die etwaigen sich widersprechenden ethischen Richtungen im einzelnen Menschen fehlt noch. Gott straft daher auch die Gottlosen im ganzen, nicht einzelnes an ihnen.

Umgekehrt segnet er die Frommen. Natürlich straft er an ihnen die sich findende einzelne Sünde, aber im allgemeinen ist er bei ihnen ebenso gewiß mit seinem Segen, wie bei den Gottlosen mit seiner Strafe. Zu ersterem vgl. etwa die Schilderung der Regierung Josaphats nach dem Chronisten, vgl. II Chr. 19,1–3; 20,35–37. Was letzteren Punkt betrifft, so ist wiederum nicht immer ganz genau unterschieden zwischen der fortlaufenden Segnung der Frommen im gewöhnlichen Leben und ihrer plötzlichen sichtbaren Rechtfertigung im Gericht, wie sie z. B. Tritojesaia, Jes. 65,8 ff. 13 ff. 17 ff.; 66,5 etc., und Mal. 3,17. 20 f. u. s. w. ankündigen. Mochte nun aber das Gericht näher oder ferner zu erwarten sein, für den Glauben der Frommen kam es doch vor allem darauf an, daß Jahwe in der Gegenwart einen deutlichen Unterschied zwischen dem Frommen und dem Gottlosen mache.

Dementsprechend finden wir die Überzeugung, daß der Fromme von Gott gesegnet werde, sehr oft ausgesprochen oder vorausgesetzt; sie gilt als sicher bestätigt durch vielfache Erfahrung der Frommen an sich und anderen; sie liegt dem Gebet der Frommen überall zu grunde. Vgl. z. B. in den Psalmen 1,1 ff.; 7,11; 10,18; 11,7; 12,6; 16,10 f.; 17,7; 18,25. 49; 24,4 f.; 25,13 f.; 34,5. 9. 16 ff.; 35,27; 37 ps.; 41,13; (45,8); 50,23; 55,23; 63,8 f.; 75,11; 91 ps.; 92,10 ff.; 94,2 f. 18 ff.; 103,11. 17 f.; 112,2 ff.; 113,7; 119 ps.; 125,4; 128: 145,20, in den Proverbien 2,7 ff. 21; 3,33; 4,18; 10,9. 24; 11,4 ff. 18. 28; 13,21; 28,17 und sehr oft; Hi. 5,19; 8,20 etc. etc.

2. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß der Segen Gottes über den Frommen, soweit er nicht lediglich als Erfahrungssatz ausgesprochen wird, vor allem unter dreifachem Gesichtspunkt betrachtet wurde. Er erschien (a) als Lohn der Frömmigkeit, (b) als Erweis der richtenden göttlichen Ge-

rechtigkeit, (c) als Äußerung eines gänzlich unverdienten Wohlgefallens, einer unverdienten Gnade. Diese drei Gesichtspunkte standen jedoch noch nicht im Gegensatz zueinander. Gnade und Verdienst sind ebensowenig Gegensätze wie Gnade und Gerechtigkeit. Keines schließt das andere aus, und oft treten zwei oder alle drei Betrachtungsweisen miteinander auf.

Die Frömmigkeit eines Mannes wie Nehemia stellt aller Wahrscheinlichkeit nach einen verhältnismäßig hohen Typus damaliger jüdischer Religiosität dar. Doch lesen wir gerade bei ihm in seinen Memoiren immer wieder, wie er bei allen seinen aufopferungsvollen Taten bittet: Gedenke mir dies, mein Gott, zum besten, Neh. 5,19; 13,14. 22. 31. Das setzt die Anschauung voraus, daß man sich Gottes segnendes Gedenken durch eigene Leistungen direkt verdienen kann.[1] Auch wenn die eigene Gerechtigkeit, Reinheit und Lauterkeit so eng mit Gottes Vergeltung in Zusammenhang gebracht werden, wie es Ps. 18,21–25 geschieht, kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, daß das Gefühl eigenen Verdienenkönnens stark ausgebildet gewesen sein muß. Etwas anderes ist es, wenn Ps. 19,12 von dem Lohn (עקב) die Rede ist, den das Halten des Gesetzes mit sich bringt. Damit ist nach dem Zusammenhang, vgl. v. 8–11, der innere und äußere Gewinn gemeint, der von selbst mit dem Gehorsam gegen die heilsame Vorschrift des göttlichen Gebots gegeben ist. Der Anfang des Buches Hiob zeigt, daß man über eigennützige und uneigennützige Frömmigkeit nachzudenken begonnen hatte. Hiob wäre kein vollkommener Gerechter, wenn er nicht auch den Verlust all der äußeren Güter, mit denen ihn Gott gesegnet hat — Habe und Kinder —, ohne Einbuße seiner Frömmigkeit ertragen könnte. Diese Schilderung der Frömmigkeit Hiobs liest sich wie ein Protest gegen die wohl landläufige Anschauung, daß Frömmigkeit gar wohl sich lohne, ja daß Gott sie lohnen müsse. Der Dichter des Buches Hiob ist anderer Meinung (trotz des Schlusses ist dies aufrecht zu erhalten). Wer nur fromm ist, um von Gott

[1]) Die Bitten Nehemias auf die zukünftige Belohnung in der messianischen Zeit zu beziehen, Cheyne, Rel. Leben der Juden 44 f., erscheint mir nicht empfehlenswert.

gesegnet zu werden, ist überhaupt kein Frommer. Er will die Frömmigkeit und die äußere Vergeltung derselben voneinander geschieden wissen. Aber damit steht er ziemlich allein in der jüdischen Literatur. Im allgemeinen herrscht durchaus die Anschauung, daß der Fromme den Segen Gottes beanspruchen kann und daß dieser Anspruch von Gott auch erfüllt wird. Zur Zeit Maleachis klagten die Frommen darüber, daß sie rein umsonst sich so mancherlei Schweres auferlegt und so ernstlich um Frömmigkeit bemüht hätten, Mal. 3, 14, vgl. 2, 17. Doch muß zugestanden werden, daß das kleinliche, eigensüchtige Rechnen mit Gott und um den Lohn Gottes in der Literatur des älteren Judentums noch nicht auftritt. Denn die Frömmigkeit des Menschen erscheint noch selten als eine Gott gewidmete Leistung, das gilt höchstens für etwaige besondere Taten, vielmehr tritt sie zumeist lediglich unter den Gesichtspunkt der notwendigen Voraussetzung oder unerläßlichen Bedingung. Es ist nicht nötig, alle die Dinge, welche als Bedingungen göttlichen Segens genannt werden, noch einmal im einzelnen aufzuzählen; besonders oft erscheint das Vertrauen, das Harren und Warten auf Jahwe, vgl. Ps. 25, 3; 26, 1; 28, 7; 31, 7 f. 15. 18; 32, 10; 33, 18; 34, 9. 23; 37, 3. 9; 40, 5; 50, 15; 52, 10; 55, 17. 24; 56, 5 ff.; 64, 11; 71, 5 f.; 86. 2; 91, 2 ff. 9; 116, 10; 128, 1. 4; 143, 8; 145, 19; 119, 42; 147, 11 etc. etc., die Gottesfurcht, Ps. 25, 10; 34, 10; 103, 13; (115, 13?), das Hängen an Gott, Ps. 63, 9; 91, 14, die Liebe zu Gott, 5, 12; 145, 20 u. ö., die Treue gegen seinen Bund, Ps. 25, 10; 103, 17 f. etc., Unschuld und Reinheit, Ps. 7, 9 ff.; 24, 4 f.; 26, 1, cf. 36, 11 etc.. Rechtschaffenheit und Eingehen auf Gottes Willen (= Gottes Erkenntnis), Ps. 37, 3–5. 21 ff.; 40, 8–11 und vgl. v. 12; 69, 5. 6 mit 14. 34 ff.; 119 ps., vgl. Ps. 41, 13; 86, 2; 91, 14 ff.; 112 ps.; 116, 5, im ganzen 119. Psalm die Gesetzestreue, das eifrige Suchen Gottes, 119, 58. 76 ff. 170 etc., die Demut, das niedrig von sich denkende, zerschlagene Herz, der gebeugte Sinn, Ps. 34, 19; 51, 19 u. s. w. u. s. w. Wir beobachten hier überall, mit welcher Energie die jüdischen Frommen sich der sittlichen Bedingungen bewußt waren, an welche Gottes Segen geknüpft ist, mit welchem Nachdruck die Überzeugung überall vertreten

wird, daß der Mensch diese Bedingungen erfüllen kann und wie Gottes Gnade dennoch als wirkliche Gnade, wie sein Segen als sein freies Geschenk angesehen wird. Man erhält ihn nicht, ohne daß diese Bedingungen erfüllt sind, und dennoch ist es nicht des Menschen Tun, das ihn herbeizwingt, sondern die göttliche Anordnung, Gottes freier, nur ihn selbst bindender Wille, vermöge dessen er den Frommen seinen Segen zukommen läßt. Eben darum kann auch von einem wunderbaren unbegreiflichen Segen, welchen Gott seinen Geliebten im Schlafe schenkt, gesprochen werden, vgl. Ps. 127,2. Gott segnet den Frommen, weil er Wohlgefallen an ihm hat: damit höhnen die Gegner den Frommen in Zeiten der Not, vgl. Ps. 22,9. Diese aber trösten sich dennoch der göttlichen Hilfe, und vergessen nicht selten über dem Preis der wiederkehrenden Gnade Gottes ganz sich selbst und ihre eigene Leistung. Sehr oft wird ja überhaupt auf die eigene Frömmigkeit weder als Bedingung, noch als besondere Leistung Rücksicht genommen, sondern nur Gottes Gnade, die sich in der Errettung, Bewahrung, Segnung des Frommen erweist, als solche gepriesen oder erbeten und solche Bitte auf mannigfaltige Weise motiviert, vgl. Ps. 27,7 ff.; 30,2 ff.; 31,17. 22 ps.; 33,18–22; 34,6 ff.; 107,2 ff. etc., 113,7 f. u. s. w.

Wie Gnade und Verdienst, so stehen Gnade und Gerechtigkeit nicht im Gegensatz zueinander. Die Gerechtigkeit Gottes erscheint sehr oft als die sich gleichbleibende Bereitwilligkeit Gottes, seinem Volke und damit auch dessen einzelnen Gliedern um des Bundes willen gnädig zu sein. Diese Gerechtigkeit ist dann im wesentlichen die Treue Jahwes, mit welcher er die einmal zugesagte gnädige Gesinnung auch festhält, vgl. z. B. den einfachen Appell an Gottes Gerechtigkeit, Ps. 31,1 mit 31,8. 10 etc.

Auch sonst erscheinen Gnade, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit so recht als e i n h e i t l i c h e H e i l s b e z e u g u n g G o t t e s gegen den Frommen, vgl. Ps. 112,4b; 116,5; 143,1 und 11 f.; 145,17. Dies gilt auch für die Fälle, wo die Frommen ausdrücklich an die richtende, entscheidende Gerechtigkeit Gottes sich wenden. Ähnlich wie Jeremia berufen sie sich darauf,

daß Gottes Gerechtigkeit ihnen zum Recht gegenüber ihren Gegnern verhelfen müsse. Der Affekt, in dem dies geschieht, ist sehr verschieden. Wir finden das einfache stille Vertrauen, wie es aus dem guten Gewissen hervorgeht. Gott hilft denen, die redlichen Herzens sind. Er kann als der gerechte Richter den Unschuldigen nicht verlassen, er wird schließlich sein Recht ans Licht bringen; vgl. Ps. 7, 11 zwischen 9. 10 und 12 ff.; 10, 14. 18; 35, 23 ff.; 37, 6 ps.; 57, 3; 140, 13 f. Diese „Gerechtigkeit“ Gottes ist im Grunde Gottes eigenes Interesse, die notwendige Äußerung seines Wesens. Gleichwohl schuldet man ihm Dank, wenn er nach seiner Gerechtigkeit verfährt, vgl. 7, 18. Daneben finden sich jedoch gelegentlich auch ganz andere Anschauungen. Den Gedanken allerdings, daß Gott ungerecht sein könnte, wagt nur der Dichter des Buches Hiob überhaupt von ferne anzurühren. Aber Gott kann schweigen, kann mit seinem Gericht verziehen. Man kann ihn in seiner absoluten Allmacht nicht zwingen, einzuschreiten. Und wenn der Mensch Gott zum Rechtsakt zwingen könnte, wehe ihm! Wer kann gerecht vor ihm dastehen? Hi. 9, 2. 14 ff. So hoffte man zwar bestimmt, daß er sich sichtbar als der gerecht richtende Gott erweisen werde, und dennoch war es seine freie Tat, wenn er es im einzelnen Fall wirklich tat. Darum kann es heißen: bei dir ist Gnade, denn du vergiltst einem jeglichen nach seinen Werken. Ps. 62, 13. Eben die gerechte Vergeltung ist Akt der Gnade. So finden wir nicht selten, daß gerade den eindringlichsten Beteuerungen der Unschuld die eindringlichsten Bitten um Gnade, d. h. Ausübung der Gerechtigkeit an dem Unschuldigen, folgen. Denn Gottes Gnade ist es, die dem Unschuldigen vor gewalttätigen Widersachern Recht schafft, vgl. Ps. 17, 1–5 und 7 ff.; 26, 1 ff. und 11; 86, 2 und 3 ff.; 109, 4 ff. und 21; 146, 7 (Ps. 59, 4 ff. ist wahrscheinlich kollektiv zu verstehen). Hie und da hat es den Anschein, als seien eigene Unschuld und göttliche Gerechtigkeit geradezu gleichwertige Faktoren; vgl. Ps. 66, 18–20. Es gibt auch für das religiöse Empfinden des Judentums keine abstrakte moralische Weltordnung, mit der sich Gott etwa nachträglich identifizierte, sondern nur einen lebendigen, höchst persönlich ge-

faßten Gott, von dem man glaubt, daß er aus Gnaden demjenigen zum Recht und Sieg verhelfen werde, der nach seinem Willen sich richtet, und darum das Recht auf seiner Seite hat. So ist auch die Gerechtigkeit des Frommen nicht ein Verdienst, welches Gott bezahlen müßte, und doch wird das ganze Verhältnis zwischen Gott und Mensch so gefaßt, daß keineswegs Gott bloß als der Gebende erscheint. Der Mensch hat auch von sich aus etwas zu leisten. Seine Gerechtigkeit und Unschuld geben ihm Anspruch auf Gottes richtende Hilfe, aber der Anspruch ist kein unbedingter, es ist doch nur Gnade von Gott, wenn er nach seiner Gerechtigkeit verfährt. Die Anschauungen zeigen vielfach noch Unbestimmtheit und Unklarheit, und es ist gänzlich verfehlt, mit den Fragestellungen der späteren Zeit, in der sich der Individualismus und die Gesetzesfrömmigkeit weit mehr ausgebildet hatten, an diese Literatur heranzugehen.

Am stärksten scheint der Lohngedanke als Motiv der Gesetzeserfüllung in den Sprüchen hervorzutreten, und zwar wird dort insonderheit auf den Gewinn (resp. Nachteil) verwiesen, der unmittelbar als Wirkung oder Gegenwirkung des treuen Innehaltens oder der Übertretung der Weisheitsregeln sich ergibt. Vgl. Marti, Gesch. der israel. Rel.[3] etc. 239. Doch ist zu beachten, daß auch hier neben den sehr utilitaristisch klingenden einzelnen Redewendungen die tiefere Anschauung aus dem Zusammenhalt des Ganzen sich ergibt. Es spricht aus dem ganzen Buch doch vor allem die allgemeine Hochschätzung des göttlichen Gesetzes, dessen Erfüllung in sich selbst Leben ist, vgl. 8, 35; 9, 6; 14, 27; 16, 17; 19, 16 etc.; es spricht aus ihm die fröhliche Gewißheit, daß es an sich schon etwas Köstliches ist, zu wissen, was man zu tun hat. Der jüdische Fromme brauchte kein Lebensideal zu suchen, es war ihm gegeben im Gesetz; und den meisten Menschen ist eine genaue Regelung ihres Lebens und Handelns keine Last, sondern eine Wohltat. Und weiter sind die diesseitigen Güter, welche für die Gesetzeserfüllung verheißen werden, doch zumeist nicht das einzige oder auch nur das ausschlaggebende Motiv. Vielmehr sieht es so aus, als sollte gesagt werden: zuerst muß das Gesetz Gottes erfüllt werden, weil es Gottes Gesetz ist; der Weise, d. h. wer fromm und klug zugleich ist und dies tut, hat dann auch noch Gewinn davon. Es ist doch kaum als die wirkliche Meinung der Proverbien zu bezeichnen: „Ehebruch ist zu vermeiden, weil man sich der Gefahr der Rache des beleidigten Gatten aussetzt“ (Prov. 5, 7 ff.; 6, 34): Marti, a. a. O., vgl. dazu 5, 22. Nein, Ehebruch ist gegen Gottes Gebot, und das andere kommt noch obendrein dazu; Ehrlichkeit und Barmherzigkeit ist Pflicht und bringt auch noch den Gewinn, daß Gott vergilt und daß man in der

Not Freunde findet, Prov. 3, 27 ff.; 11, 18; 19, 17; Sir. 29, 2 etc. Es kommt zumeist darauf an, zu zeigen, wie das Übertreten des göttlichen Gebots mit Naturnotwendigkeit Schaden bringt, und wie umgekehrt die Erfüllung desselben Segen nach sich zieht. Und wo dies nicht in der Natur der Verhältnisse oder der Menschen liegt, tritt Gott ein und vergilt die Guttat durch Segen, den Frevel durch Unheil. Auch muß beachtet werden, daß der äußere Segen noch immer vor anderem das richtige Verhältnis zu Gott durch sich selbst bezeugte (s. Nr. 3). Daß die Moral der Sprüche dabei im ganzen sich nicht auf der Höhe der prophetischen Aussagen hält, soll natürlich nicht bestritten werden; denn gerade diese Beifügung utilitaristischer Gesichtspunkte zu den andern Motiven des Gehorsams zog letztere selbst von ihrer Höhe herab. Vgl. auch Pfeiffer, a. a. O. 234 ff.

Was den Inhalt des göttlichen Segens anlangt, so gewahren wir überall das Nachwirken der vorexilischen Anschauungen. Nach wie vor besteht Jahwes Bezeugung an den Frommen vor allem in äußeren Segnungen. Jahwe hilft ihm, beschützt ihn, Ps. 3, 4; 4, 8 f.; 7, 11; 32, 6; 1, 21 etc., rettet ihn in Gefahr 34, 5. 6. Er befreit ihn vom Tode, Ps. 16, 10; 28, 1 ff., 116 ps. etc. Alles was er macht, gerät wohl, Ps. 1, 3; 25, 13. Er braucht sich nicht zu fürchten, Ps. 23, 4; 112, 7 f. Wie ein Schild ist Jahwes Gnade um ihn, Ps. 3, 4; 7, 11. Kein Gutes läßt er ihm fehlen, Ps. 84, 12. Sein Hausstand blüht und gedeiht, 128, 1–4. Sein Name ist geehrt jetzt und in Zukunft, Ps. 37, 26 ff.; 112, 2. 6. Im Angesichte seiner Feinde kann er sich der Barmherzigkeit seines Gottes freuen, Ps. 23, 5. Sein Gebet wird von Gott erhört, Ps. 4, 4; 18, 7–20; 28, 6; 30, 3; 34, 5; 40, 2; 61, 6; 66, 19; Hi. 12, 4; Thr. 3, 55 f. etc. Auch in der schweren Zeit ist er getrost; denn Gott hält ihn, Ps. 34, 20; 41, 13; 94, 17–19. 22; 112, 4 etc., vgl. Schilderungen wie Hi. 5, 19–26, oder den ganzen 91., 107. und andere Psalmen und ähnliche Stellen. Siehe auch Prov. 2, 7 ff.; 10, 9. 24; 13, 21 etc. Es ist unnötig, dies im einzelnen weiter auszuführen.

3. Die Schätzung dieses äußeren Segens stand im Judentum fast noch höher als früher aus dem einfachen Grunde, weil noch deutlicher als bisher in ihm das Urteil Gottes über den Menschen gelesen wurde. Ohne Zweifel war es dem aufrichtigen Frommen wirklich um den Beweis der göttlichen Gnade zu tun, der sich in solchem Segen zeigte. Man hielt beides, das Äußere und Innere, das diesseitige Gut und die

religiöse Gnadenerfahrung nicht auseinander, aber es war doch wirklich beides vorhanden; ganz ähnlich, wie sich z. B. in der Sehnsucht nach dem Heiligtum Gottes in Jerusalem das Verlangen nach der Nähe und Gemeinschaft Gottes mit dem Wunsche, leiblich den Gottesdiensten Jahwes beizuwohnen, in eigentümlicher Weise mischte, vgl. Ps. 23,6; 26,8; 27,4; 42,5; 43,3 f.; 84,2 f. 11 f. etc. Besonders zeigt sich dies, wenn wir die Inversion des Satzes: Gott segnet die Frommen und straft die Gottlosen, berücksichtigen. Wenn Gott das Gebet des Frommen erhört hat, so spricht er: „Hätte ich Unrecht in meinem Innern beabsichtigt, so würde der Herr mich nicht erhört haben; aber Gott hat gehört und geachtet auf mein lautes Flehen", Ps. 66,18, vgl. Prov. 15,29; Hi. 27,9; 35,12 f.; Joh. 9,31. Die Erhörung des Gebets erweist öffentlich, daß der Betende rein und unschuldig ist. Sie ist Gnade, zugleich aber göttliche Anerkennung echter Frömmigkeit und um dies ist es dem Frommen zu tun. Er will in diesem Falle nicht belohnt, aber doch gerechtfertigt werden. Die Mühe und Arbeit, die er sich auflegt, um ein Frommer zu sein, soll wenigstens diese Frucht tragen, daß Gott ihn als den Seinigen anerkennt. Demütig will der Fromme sein, gewiß, die unverdiente Gnade Gottes will er preisen, gerne und von ganzem Herzen — aber sein Recht will er auch haben. Es leuchtet ein, daß von hier aus der Weg zu einem selbstgerechten trotzigen Pochen nicht mehr weit war.

Andererseits steht nach wie vor fest, daß z. B. plötzlicher Tod oder sonstiges auffallendes Unglück den Menschen als Frevler erweist. Hiobs Freunde beginnen vorsichtig ihre Einwände gegen Hiobs Unschuldsbeteuerungen mit dem allgemeinen Satz, daß vor Gott alle Menschen im Unrecht seien, fügen dann ausführliche Schilderungen bei, wie Gott stets den Frommen segne, den Gottlosen aber elend zu Grunde richte; der nächste Schritt ist, daß sie letzteren Satz auf Hiobs so plötzlich dahingegangene Kinder anwenden, Hi. 8,4; zuletzt bekommt ihn Hiob selbst mit unmißverständlicher Deutlichkeit zu hören, Hi. 11,6; 22,5 ff. Es ist selbstverständlich, daß, wer von schwerer Krankheit heimgesucht wird, um seiner Sünde

willen geplagt wird, Ps. 107, 11; II Chr. 16, 12; 26, 16–20; Joh. 9, 2; I Cor. 11, 30.

Diese Anschauungen müssen vor allem berücksichtigt werden, wenn es nunmehr gilt festzustellen, welche Bedeutung speziell die Vergebung der Sünde als Erweis der göttlichen Gnade im jüdischen Individualismus gehabt hat. An manchen Stellen scheint die Bitte um Vergebung und die Tatsache, daß Gott wirklich die Sünde vergibt, als ein stereotypes Stück der religiösen Gedankenwelt, Ps. 25, 11. 18 (alphabetischer Psalm); anderwärts hat es den Anschein, als handle es sich dabei um etwas völlig Selbstverständliches, als könne Gott gleichsam von Rechts wegen nichts anderes tun als die Sünde vergeben, vgl. Hi. 7, 21; Thren. 3, 42.[1]) Daneben finden wir auch, daß die Vergebung der Schuld mit höchstem Ernst und Inbrunst erfleht wird, vgl. Ps. 51; 130 u. s. w., oder daß für die erfahrene Vergebung Gott aus vollem Herzen Lob und Dank gesagt wird als für eine überschwengliche Gnadengabe Ps. 103. Es konnte eben jede sichtbare Hilfe Gottes, jede äußere Errettung unter den Gesichtspunkt der Vergebung der Sünde treten, auch wenn wirkliches Schuldbewußtsein gar nicht vorhanden war, und andererseits war das Judentum doch noch nicht weit genug gefördert, um dem einzelnen die Möglichkeit geben zu können, der Vergebung auch abgesehen von der Errettung ganz gewiß zu werden.

a) Die Bedingung, an welche die Vergebung der Sünde geknüpft ist, ist wie überall die Reue und vor allem das offene Bekenntnis der Sünde, vgl. Ps. 32, 1–5; 38, 19; Hi. 8, 5 f.; 22, 23 f.; Thren. 3, 40 ff. Ein geängstetes und zerschlagenes Herz ist Gott lieber als Brandopfer und Schlachtopfer, Ps. 51, 19 — darin zeigt sich, daß man sich wirklich bekehrt hat. Das Gelöbnis des Dankes und darunter auch das Versprechen, andere

[1]) Die beiden Stellen stehen, religiös beurteilt, sehr verschieden hoch. Im Munde Hiobs ist die Frage: „Warum vergibst du nicht die Sünde?“ Ausdruck des Bewußtseins, daß er im Grunde doch unschuldig sei. Sie setzt den Zwiespalt zwischen der Gesamtrichtung des Inneren und einzelnen Handlungen voraus. In Thren. 3, 42 ist hievon nicht die Rede.

auf den rechten Weg zu leiten, schließt von selbst sich an, Ps. 51, 15 ff.

b) Daß Gott aber die Sünde wirklich vergebe, steht um dessentwillen fest, weil er als der gnädige und barmherzige Gott mit den Menschen verfährt, wenn sie sich zu ihm bekehren. Einer besonderen Motivierung bedarf der Glaube an die Vergebung der Sünden auch jetzt noch nicht.[1]) Wohl kann Gott erinnert werden an die mancherlei Dinge, die ihn zum Mitleid stimmen können: es ist die Hinfälligkeit des Menschen, Ps. 103, 14 f., die Verflochtenheit des Sünders in ein sündiges Menschengeschlecht 51, 7, die Tatsache, daß Gott, wenn er nach strengem Recht verfahren wollte, alles vernichten müßte, Ps. 130, 3; 143, 2, die Erwägung, daß man im Tode Gott nicht lobpreisen kann, Ps. 6, 6; 88, 12 u. s. w., aber im Grunde ist es doch nur Gottes freie Gnade und Barmherzigkeit, an welche der Betende appellieren kann, Ps. 6, 3; 25, 7; 41, 5; 51, 3; 86, 5; 103, 4. 10 ff.; 107, 13. 21; 130, 7; 143, 1. 8 etc. Nach dieser seiner freien Gnade kann Gott dem Menschen seine Schuld vergeben.

c) Wie aber wird man dessen gewiß, daß Gott das wirklich getan hat? Das ältere Judentum kannte, das wird man unumwunden zugeben müssen, auf diese Frage fast nur die Antwort: durch äußere Erlebnisse, durch das Aufhören der Not, die Beseitigung der Plage, Krankheit und Heimsuchung. Angesichts der Bitten, welche wir Ps. 6, 3. 5; 32, 3–5; 38, 3–6. 19. 22; 51, 10. 14; 40, 12–14; 41, 5; (cf. 130, 1–7); 143, 6–9. 11 f. lesen oder der Ausführungen der Freunde Hiobs, die doch als Vertreter der vulgären jüdischen Frömmigkeit der damaligen Zeit anzusehen sind, kann hierüber gar kein Zweifel bestehen.

[1]) Daß die Sündenvergebung im vollen Sinne im A. Test. nur „etwas Außerordentliches“ und auch „etwas Unverbürgtes“ gewesen sei, Herm. Schmidt, StKr. 1889, 479, trifft durchaus nicht die wirkliche Stimmung des älteren Judentums, ja der ganzen älteren Zeit. Jahwe macht viel des Vergebens! Jes. 55, 8. Ganz allmählich erst hat sich ein Gefühl für die Unzulänglichkeit der bislang vorhandenen Heilsgüter ausgebildet, und noch die Adressaten des Hebräerbriefs glaubten im Judentum besser daran zu sein, als im Christentum. Der angegebene Satz ist ein dogmatisch formuliertes Urteil, trifft aber nicht die geschichtliche Wirklichkeit.

In einer Religion, welche so gänzlich noch auf die Erlebnisse des Diesseits beschränkt war, wie das ältere Judentum, konnte es auch gar nicht anders sein. Man erlebte die Vergebung in der Errettung. Wenn Gott die Bitte um Heilung erhört hatte, so war damit auch bezeugt, daß er die Schuld vergeben habe. Glücklich der, welcher das erleben durfte! Ps. 32, 1. 2a. Glücklich der, welcher rechtzeitig den Selbstbetrug eingeredeter Gerechtigkeit aufgab 32, 2b. Damit erfolgt der Umschlag, die zürnende Hand Gottes wird von dem Menschen entfernt, in der Errettung ist seine Schuld getilgt. So ist die Vergebung überall ein Stück der göttlichen Hilfe überhaupt, sie ist in ihr enthalten und geschieht gleichzeitig mit ihr. Ebenso wie bei sonstigen Gnadenerweisungen ist der Zweck, den Gott verfolgt, wenn er Sünde vergibt, den Frommen zu neuem Gehorsam und Eifer in der Gottesfurcht zu erziehen, Ps. 130, 4: bei dir ist die Vergebung, damit man dich fürchte. Den Frommen bestärkt die Erfahrung der Vergebung in seiner Frömmigkeit, während der Gottlose, wenn er straflos bleibt, nur immer schlimmer wird (Jes. 26, 10). Mitunter scheint es fast so, als werde die Vergebung überhaupt gar nicht von der äußeren Errettung unterschieden; doch ist dies meist nur da der Fall, wo die Bitte um Vergebung in ziemlich äußerlicher Weise als eine Bitte neben anderen erscheint. Im übrigen ist die Vergebung in der Errettung beschlossen, jedoch so daß die göttliche Hilfe zugleich den äußeren und den (für unsere Auffassung) innerlichen geistigen Akt der Vergebung enthält.

Die mannigfaltige Auffassung der Sünde, wie sie die ganze jüdische Literatur aufweist, bringt mit sich, daß die Vergebung auch in mannigfaltiger Weise beschrieben wird. Am häufigsten findet sich die Anschauung, daß die Sünde wie ein dem Menschen anhaftender Flecken bedeckt (כסה etc. Ps. 32, 1, cf. 85, 3), beseitigt oder abgewischt (מחה etc. Ps. 51, 3 f. 11) wird, daß der Mensch gereinigt, Ps. 51, 4, gewaschen, Ps. 51, 4. 9, wird, daß Gott der Sünde nicht gedenkt, Ps. 25, 7, sie aufhebt, Ps. 25, 18; 32, 5, nicht anrechnet, 32, 2, sein Antlitz vor ihr verbirgt, Ps. 51, 11; daneben stehen die zahlreichen allgemeinen Ausdrücke für Sündenvergebung.

Wenn nun auch die Vergebung der Schuld und die äußere Errettung in einen göttlichen Akt zusammenfielen, so ist doch zu beachten, daß es den Frommen des älteren Judentums wirk-

lich auch um die Vergebung zu tun war. Dies zeigt die Energie, mit der die Bitte um Vergebung gelegentlich, z. B. in Ps. 51 und 130, die um Errettung zurückdrängt. In Ps. 51 ist das Verlangen nach der Beseitigung der Sünde mit solcher Wahrhaftigkeit und solchem Ernst ausgesprochen, daß es ein Mißbrauch des Textes wäre, die Bitten alle in Bitten um äußere Errettung umzudeuten. Es zeigt sich hier das deutliche Verlangen, innerlich von dem Gefühl der Schuld frei zu werden, den Druck und die Angst, die die Sünde dem Menschen macht, los zu bekommen, an Stelle des Gefühls, von Gott geschieden zu sein, wieder das Bewußtsein rechten Standes vor Gott zu erlangen. Vor allem ist zu beachten, wie das geängstete und zerschlagene Herz, d. h. wirkliche Reue, als das beste Mittel hingestellt ist, Gottes vergebende Gnade zu erlangen. Nicht das Opfer bringt die Vergebung in das Herz, sondern die ernstliche Umkehr. So erhebt sich der Psalm über die jüdische gesetzliche Anschauung von der Bedeutung des Opfers zu Überzeugungen, die in der Linie der prophetischen Anschauungen liegen. Das nämliche zeigt die Bitte um innere Erneuerung, Ps. 51, 12, um ein reines Herz und einen neuen gewissen Geist; letzterer ist von dem im folgenden Vers genannten heiligen Geist nicht zu trennen. Heilig ist hier ohne Zweifel im höchsten ethischen Sinne zu verstehen, vgl. Ps. 143, 10. Es ist dem Bittenden wirklich darum zu tun, in seinem Inneren wie Äußeren nach Gottes Willen zu leben. Vor allem aber will er nicht von Gottes Angesicht verworfen sein, Ps. 51, 13a, was nach dem Zusammenhang jedenfalls beides, innere und äußere Trennung von Gott und seinem Heile, bedeutet.

Es zeigen sich also in diesem Psalm tiefe, psychologisch nur zu wahre und einzig klar ausgedrückte religiöse Erlebnisse bezüglich der Sünde und ihrer Vergebung. Aber auch hier steht die Vergebung der Sünde noch neben der Errettung, vgl. v. 10 und 14 ff., und vollzieht sich zugleich mit ihr. Sie ist auch hier noch kein ganz selbständiges religiöses Gut, neben welchem die äußere Hilfe völlig zurückträte. Das religiöse Erlebnis bleibt noch verflochten mit dem äußeren Er-

gehen. So klar auch die Bedeutung des Geistigen und Innerlichen neben dem Äußeren erkannt ist, so innig das Äußere in das Innere aufgenommen erscheint, so sehr ihm nur um des religiösen innerlichen Erlebnisses willen Bedeutung zukommt, es bleibt doch die überragende Bedeutung des geistig religiösen Erlebnisses, seine wahre, von allem Äußerlichen freie Selbständigkeit noch unerkannt. Andererseits ist der Vorzug nicht zu übersehen, daß diese Anschauung jede dualistische Zerreißung vermeidet, und die Reinigung von der Sünde ausschließlich als sittlich-religiösen Vorgang auffaßt. Nicht um Erhebung aus den Banden der Materie, nicht um Erfassung einer Welt des übernatürlich Wahren im Gegensatz zur Welt des Scheines handelt es sich hier, sondern um höchst nüchterne praktische Probleme, um Vergebung der Schuld und Befreiung von einem bösen Gewissen.

Allein auch mit dem 51. Psalm ist die höchste Höhe, zu der sich der jüdische Individualismus emporgeschwungen hat, noch nicht erreicht. Die enge Verknüpfung des äußeren Ergehens mit der Beurteilung des religiösen Standes des Menschen vor Gott trieb mit Notwendigkeit zu Konflikten. In Wirklichkeit traf es sich durchaus nicht immer so, daß der Fromme gesegnet, der Gottlose gerichtet wurde. Der Gottlose blühte, den Frommen traf oft und schwer das Unheil. Man konnte nun freilich hoffen, daß dasselbe wieder vorübergehen, daß sich schließlich das Glück des Frommen um so herrlicher offenbaren werde. Wenn das geschah, so war er schließlich doch von Gott als der Fromme, der Gottes Wohlgefallen für sich habe, erwiesen, d. h. gerechtfertigt. Man soll, wird daher geraten, nur geduldig ausharren, die Schmach tragen, sich schweigend beugen und geduldig auf Gottes Hilfe hoffen. Er ist ja gnädig und barmherzig und hat kein Gefallen daran, die Menschen zu quälen. Zu seiner Zeit wendet er alles zum besten, Thren. 3, 25 ff. Mit dieser Hoffnung, welche auch oft durch die Erfahrung bestätigt wurde, tröstete sich der Durchschnitt. So blieb Gott im Recht, und schließlich gab es ja doch niemand, der nicht auch gesündigt hätte, sei es nun schwerer oder leichter, sei es durch verborgene oder offenbare

Sünde. Schwieriger war es, das Glück der Gottlosen zu erklären. Das schien die ganze Theorie beständig zu widerlegen. Und in der Tat wurde hiefür eine befriedigende Erklärung im Rahmen der altjüdischeu religiösen Anschauung nicht gefunden. Wohl aber hat das ernste religiöse Verlangen einen Weg gefunden, über die Selbstbeurteilung des Menschen nach seinem äußeren Ergehen hinauszukommen. Davon zeugt das Buch Hiob und der 73. Psalm.

XXI. Kapitel.

Die religiöse Überwindung der Vergeltungslehre.

1. Noch einmal müssen wir in diesem Kapitel auf die Vergeltungslehre Ezechiels zurückgreifen. Was Ezechiel im Blick auf ein nahes umfassendes und abschließendes Gericht gesagt hatte, wurde im Judentum zu einer allgemein gültigen auch in der alltäglichen Gegenwart herrschenden Regel. Jeder einzelne wird um seiner Sünde willen gestraft und jeden einzelnen ereilen die Folgen seiner Sünde unter allen Umständen selbst — kein früheres Verhalten und kein Verhalten Früherer, etwa das des Vaters, nützt oder schadet irgend etwas. Das Individuum steht mit seinem Verhalten und seinem Ergehen völlig selbständig für sich, abgelöst von seiner Umgebung in Gegenwart und Vergangenheit. Diese Lehre predigt in eindringlichster Weise die strenge Gerechtigkeit Gottes. Niemals und nimmermehr ist Gottes Verhalten unberechenbar, und alles Verhalten Gottes gegen den Menschen geschieht nur nach dem einen Grundsatz, den Frommen zu belohnen, den Gottlosen zu bestrafen.

Dieser Theorie gegenüber bewies die tägliche Erfahrung stets aufs neue, daß Gottes Bezeugung im Geschick des Menschen nicht so einfach und eindeutig zu verstehen ist. Der Glaube an das gerechte Wirken Gottes stand in schwerer Gefahr, wenn er von der geschichtlichen Bewährung dieser Lehre abhängig gemacht wurde.

Schon bei Jeremia sehen wir, daß ihm diese Frage aus

Anlaß seines eigenen Geschicks viel zu schaffen machte. Er weiß zwar, daß Jahwe irgendwie im Rechte ist, Jer. 12,1, aber er versteht die Wege Jahwes nicht. Schon ihm bereitet dabei die Tatsache, daß die Frevler ungetrübten Glückes sich erfreuen dürfen, fast größeren Anstoß als sein eigenes Leiden. Über dieses half ihm die Gewißheit seines prophetischen Berufs, die Überzeugung, daß er unschuldig sei und nur um seines Berufs willen leide, immer wieder hinweg. In dieser Überzeugung ist er sich des endlichen Sieges über seine Gegner doch immer wieder gewiß geworden; im Gebet fand er das Vertrauen zu Gott wieder. Er ist nie daran irre geworden, — außer wenn er murrte, Jer. 15,18 — daß Gott trotz allem auf seiner Seite sei.

In ganz ähnlicher, nur noch tieferer Weise wird die Frage, soweit sie hier in betracht kommt, auch in den sog. Ebed-Jahwe-Stücken behandelt; vgl. Kap. XIV. Der Knecht Gottes leidet vollkommen unschuldig, aber er ist sich nicht nur des Beistandes seines Gottes und des endlichen Sieges durch Jahwe ganz gewiß, Jes. 50, 4 ff., nein, er kann sich sogar willig dem Leiden darbieten, weil er unschuldig ist, und sein Leiden anderen zu gute kommt. Er für seine Person ist innerlich über das gewöhnliche Urteil längst hinaus. Er weiß zu gewiß, daß er kein von Gott Geschlagener ist, weil ihn Leiden trifft, denn er leidet zum Heil anderer. Damit ist ihm sein eigenes Geschick kein quälendes Rätsel mehr, sondern hat einen ethischen Zweck, einen gewaltigen Wert; es ist die Frage, warum Gott ihn unschuldig leiden lasse, eigentlich nicht mehr möglich. Man kann höchstens fragen, warum überhaupt Leiden und Unglück sein muß, aber diese Frage wird in den Ebed-Jahwe-Stücken gar nicht einmal angedeutet, sie ist zu allgemein und theoretisch.

In beiden Fällen, bei Jeremia und beim Knechte Gottes ist das Problem des Leidens des Unschuldigen wenigstens für den Leidenden selbst erleichtert durch andere ebenfalls feststehende religiöse Bewußtseinsinhalte, die Gewißheit der prophetischen Aufgabe und das „Für die Übeltäter“ Jes. 53, 12, vor allem durch die Gewißheit des endlichen Triumphes, der

schließlichen öffentlichen Rechtfertigung — auf die letzten Gründe des ganzen Elends der Menschheit wird weiter nicht eingegangen. Das Problem wird und mußte zunächst auf grund des einmal bestehenden Weltlaufs behandelt, aber subjektiv gewendet werden.

2. Am gewaltigsten und tiefsten aber hat mit diesem Problem der Dichter des Buches Hiob gerungen. Er hat sich dasselbe in der schwierigsten Form gestellt, eben damit aber es auch von dem Boden abgelöst, auf dem es erwachsen war, und damit im letzten Grunde sich selbst unlösbar gemacht. Es ist ja klar, daß weitaus die meisten Frommen sich nicht wie Jeremia oder vollends wie der Knecht Gottes über ihr Leiden trösten konnten. Sie waren weder Propheten, noch ließ sich irgend ein heilsamer Zweck ihres traurigen Geschicks erkennen. Sie wußten sich unschuldig, und mußten leiden, sie sahen das Glück der Gottlosen, mußten es sich wohl auch gefallen lassen, daß man aus ihrem Geschick auf ihren Wandel schloß, aus dem Unglück eine Schuld machte. Zur Erklärung stand allenfalls die Schuld der Väter offen, wiewohl dies weder befriedigte noch mit Ezechiels Lehre übereinstimmte, oder als Trost bot sich die messianische Hoffnung, welche zwar erst in weit späterer Zeit auch am Geschick des Individuums mehr Interesse nahm, aber doch zu Zeiten ziemlich nahe gerückt zu sein schien.

Der Dichter des Buches Hiob löste mit voller Absicht sein Problem gänzlich aus diesem Zusammenhang los. Hiob ist in keiner Weise mit der Vergangenheit verknüpft — sein Vater wird nicht genannt, er ist abgetrennt von dem Volk der Heilsgeschichte, also auch von dessen sündiger Vergangenheit. Auf diese Weise soll sich nach der Meinung des Dichters sein Unglück nicht erklären. Diese Möglichkeit soll den Freunden Hiobs wie den Lesern des Buches von vornherein abgeschnitten werden. Seine Frömmigkeit ist mehr als tadellos, sein Glück ohne Grenze. Wenn im Prolog der Satan die Echtheit der Frömmigkeit Hiobs bezweifelt, wenn es ihm gelingt, von Gott die Erlaubnis zu erlangen ihn zu quälen, so ist dies nichts weniger als eine im voraus ge-

gebene Lösung des Problems, etwa in dem Sinne, daß gesagt werden sollte, der Fromme leide „zur Ehre Gottes“, nein, es soll nur dem Leser die richtige Stellung für den folgenden Dialog ermöglicht werden. Er soll niemals auch nur in Gedanken auf die Idee kommen, daß Hiob am Ende doch da und da eine Sünde begangen habe. Der ganze Prolog dient nur der Vorbereitung und scharfen Formulierung des Problems, er ist ebenso wie der Epilog ästhetisch zu würdigen, wie K. Kautzch (das sog. Volksbuch von Hiob, 1900) richtig ausgeführt hat.[1]) Wenn Hiobs Frömmigkeit als recht groß geschildert werden sollte, so versteht sich auch, wie zunächst das Leiden ihn nicht ganz knicken darf; es soll durch dies alles nur festgelegt werden: Hiob leidet wirklich unschuldig, so unschuldig, wie ein Frommer überhaupt leiden kann.

Von dieser Grundlage aus behandelt nun der Dichter in dem folgenden Gespräch nicht ein, sondern, wie namentlich Duhm richtig hervorhebt, zwei, oder noch genauer betrachtet, drei Probleme. Das eine ist: Wie verträgt sich das tatsächlich vorhandene Leiden des Frommen mit der Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung? Das andere ist: Wie hat sich der Fromme angesichts dieses Tatbestandes innerlich zu stellen? Diese Frage selbst aber gliedert sich wieder in zwei Unterfragen. Nämlich erstens: Gibt es für den Frommen nicht doch irgendwann und irgendwie eine objektive Rechtfertigung? und

---

[1]) Daß es ein altes Volksbuch über Hiob gegeben haben wird, halte ich auch für wahrscheinlich; aber gegen Duhm, Smend und andere möchte ich es stark bezweifeln, daß der uns vorliegende Prolog und Epilog durch dasselbe dem Dichter vorgeschrieben war. Der Dichter des Hiob wird sich schwerlich die Hände haben binden lassen. Es steht vielmehr der ganze Prolog in engster Beziehung zum folgenden Text des Gedichts. Der Epilog war eine Forderung des ästhetischen Harmoniegefühls. Es widerspricht doch gewiß nicht dem Ernste des Dichters, wenn er nach einer tragischen Lösung seines Problems einen versöhnlichen Abschluß zu gewinnen sucht. Und mit welcher Kunst ist dieser an sich ja gar nicht passende Schluß auf die geistige Höhe des Gedichts gehoben! Der Dichter schaltet hier mit dem gegebenen Stoffe fast ebenso frei wie im Prolog. Hätte er nicht diesen Abschluß aus ästhetischen Gründen gewollt, das Volksbuch allein hätte ihn nicht vermocht, denselben beizufügen.

zweitens: Gibt es eine Möglichkeit für den Frommen, trotz seines Leidens in einer befriedigenden Stellung zu Gott zu stehen? Daneben verfolgt der Dichter auch den Zweck, die gewöhnlichen Lösungen abzuweisen. Am wichtigsten ist dem Verfasser augenscheinlich die zweite und dritte Frage; er müßte kein hebräischer, d. h. kein semitischer Dichter gewesen sein, wenn ihn nicht diese subjektiven und zugleich eminent praktischen Fragen in höherem Grade interessiert hätten, als die mehr theoretische Frage der Theodicee.

3. Hiobs Freunde rücken je länger je deutlicher heraus mit der Anschauung, daß Hiob eben durch sein Leiden als Sünder erwiesen sei. Vor Gott ist überhaupt niemand gerecht. Zu allen Zeiten ist der Frevler von Gott gerichtet worden: Hiob, der augenscheinlich unter demselben Gericht steht, mag sich das Entsprechende abnehmen. Auch die Ermahnungen zur Buße laufen auf dasselbe hinaus. Es gibt für sie nur die eine Lösung, welche alle weiteren Fragen grausam abschneidet: wenn Unglück da ist, so ist es Strafe: also muß Verschuldung vorliegen. Sie hören aus Hiobs Klage stets nur die Anklage gegen Gott heraus; sein Ringen um die Frage, ob Gott ihm freundlich oder feindselig gesinnt, verstehen sie nicht.

Dem Dichter aber ist es gerade um diesen Punkt am meisten zu tun. Mit erschütternder Wahrhaftigkeit schildert er den Zwiespalt im Innern Hiobs. Einesteils ist er bedrängt von dem Eindruck seines Leidens, für welches seine Freunde wie die ganze Anschauung, in der Hiob selbst steht, die sich aus dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes ergibt, keine Erklärung kennen als die: es ist ein Zeichen des göttlichen Zorns. Andernteils aber weiß er sich solcher Vergehen nicht schuldig, wiewohl er natürlich die allgemein menschliche Schwäche und kreatürliche Unheiligkeit zugibt. Ein Geständnis wider seine Überzeugung abzulegen ist ihm unmöglich. Vor allem aber will er in Gott seinen Freund sehen, wie bisher in der Zeit seines Glückes! Ist das auch im Unglück möglich? Der Dichter antwortet: ja! und der ganze Aufbau seiner Reden ist auf dieses Ja! hin orientiert, zu welchem sich Hiob nach mancherlei

Ansätzen in c. 19, 25 ff. am klarsten hindurchringt. Zuerst spricht er nur die Befürchtung aus, daß Gott sich seiner zu spät erinnern möchte, 7, 8. 21. Dann spricht er zagend die Hoffnung aus, daß Gott vielleicht doch, wenn auch erst nach seinem Tode, sich seiner annehmen könnte, 14, 13–15. Zuversichtlicher schon beruft er sich 16, 18–21 gegen seine Freunde auf Gott selbst, der ihm Recht schaffen werde; als Gewißheit bricht dies durch cap. 19, 25 ff. Es drängt sich Hiob inmitten aller Beängstigung und unter dem schwersten Druck des Leidens die Überzeugung auf, daß Gott selbst dennoch für ihn sei und irgendwann, wenn auch nach seinem Tode, öffentlich für ihn eintreten werde. Während er letzteres mehr um der Sache willen begehrt, und sich desselben mehr auf grund eines sittlichen Postulats gewiß wird, ist ersteres ihm eine rein religiöse Gewißheit. Es laufen hier die beiden Linien, die das Innenleben der größten religiösen Heroen Israels bestimmt haben, zusammen: die eine ist die, daß Unschuld und gerechte Sache als solche irgendwie an den Tag kommen muß, — es ist dies die Linie des sittlichen Postulats, die Gewißheit des Sieges, welche starkes sittliches Wollen in sich trägt, und die andere, die Linie der religiösen Sehnsucht: aufrichtiges Verlangen nach Gottes Freundschaft, aufrichtige Sehnsucht nach ihm trägt ebenfalls die Gewißheit des Sieges in sich, und dem Dichter des Buches Hiob ist es offenbar gewiß geworden, daß irgendwie und irgendwann bei diesem Streben sich im Bewußtsein auch ein Gefühl davon zeigen muß, das spricht: Dennoch ist Gott auf meiner Seite! Dennoch tritt er für mich ein! Gott selbst, ruft daher Hiob aus, wird als Goel mein Recht vor der Welt kundtun! Freilich hat Hiob selbst hievon nichts mehr, aber seine Sache vor den Menschen wird von Gott siegreich klargestellt werden. Das ist das eine. Das andere aber ist, daß Hiob sich dessen gewiß wird, daß er selbst für seine Person dereinst Gott schauen wird. Ich werde ihn schauen! Selbst des zerschlagenen Fleisches[1]) ledig werde ich Gott schauen, und

[1]) Doch siehe Ley, StKr. 1900, S. 117 f. (אחר עורי, d. h. wenn ich nicht mehr bin, nach meinem Abscheiden. Die Richtigkeit dieser Kon-

zwar als einen Freund, einen Vertrauten, der mich auch als den Seinen anerkennt.

An ein ewiges jenseitiges oder diesseitiges Leben ist hier noch nicht gedacht; wohl aber ist zu bedenken, daß nach allgemeiner vorderasiatischer Vorstellung das Existieren des Menschen mit dem Tode nicht aufhört, er lebt ein Schattendasein weiter, getrennt von Gott und Menschen. Hiob überwindet hier diese ihn quälende Vorstellung, er kann nicht glauben, daß er so dahingehen und von Gott geschieden sein und bleiben solle; nein, er meint, es müsse ihm verliehen werden, und wäre es selbst als Schatten nach dem Tode, Gott zu schauen, d. h. an seiner Gegenwart sich zu erfreuen, sich bewußt zu werden der Nähe und der Gemeinschaft Gottes. Von hier aus war in der Tat nicht mehr weit zu einer wirklichen Auferstehungshoffnung. Wir sehen zugleich, wie die Momente, die dieselben schließlich erzeugten, im Judentum in der Tat religiöse gewesen sind, nicht logische, nicht auch bloße Fortsetzungs- oder Vergeltungsvorstellungen wie bei andern Völkern. Zwang die Jahwereligion zunächst den einzelnen, sein Heil im diesseitigen Leben und vor allem im Wohle des auch in der Zukunft bestehenden Volksganzen zu suchen, schließlich drängte die sittlich-religiöse Energie des Glaubens doch zu der Gewißheit, daß im Jenseits die Vollendung und Abgleichung der Unvollkommenheiten des Diesseits zu erwarten ist.

In dem Bewußtsein, daß Gott trotz allem doch auf seiner Seite sei, kann Hiob seine Unschuld nach wie vor aufs entschiedenste betonen. Er ist „über die gefährlichste Klippe hinweg"; und indem er für sich seines Gottes sicher ist, ist er auch seiner selbst sicher geworden. Der Dichter will offenbar zeigen, daß der wahrhaft Fromme trotz alles nach der gewöhnlichen Auffassung entgegenstehenden Scheines dennoch das Bewußtsein seiner Unschuld der ganzen Welt, ja selbst dem anklagenden Unglück gegenüber festhalten kann, daß er trotz all dieser Umstände sich seines Gottes getrösten darf und soll, mit andern Worten, der Glaube an Gott, das ernste Sich-Drängen nach seiner Gemeinschaft gelangt zum Sieg und bleibt unerschüttert, selbst wenn alles sich entgegenstemmte. Der Sieg ist vollständig einmal vor der Welt, und weiter ist er für den Frommen wenigstens in irgend einer Zukunft gewiß. Insofern ist es in der Tat die Überzeugung des Dichters des Hiob, daß die religiöse Gewißheit und der innere Zu-

jektur ist mir sehr zweifelhaft; der Sinn der Worte aber ist in ihr getroffen).

stand des in Gott ruhenden und an ihm hängenden Herzens durch die äußeren Geschicke nicht alteriert werden. So ringt sich der Dichter zu einer teilweisen Beantwortung der zweiten und dritten Frage, des subjektiven Problems durch und lehnt damit die gewöhnlichen Schlußfolgerungen aufs entschiedenste ab.

4. Es darf nun aber nicht übersehen werden, daß Hiob 19, 25 ff. schon nach seiner Stellung mitten im Gesprächsgang schwerlich das letzte Wort des Dichters darstellen kann. Auch ist, wie Budde vielleicht etwas zu stark, aber doch richtig hervorhebt, die Stellung Hiobs zu Gott nach c. 19 nicht so fundamental verschieden von seiner früheren, wie wir es erwarten müßten, wenn dieses Kapitel die Lösung vollständig zu geben bestimmt gewesen wäre. Hiob nimmt auch keineswegs von da an etwa bloß das objektive Problem vor, sondern er klagt wie bisher auch über Dinge, die seine persönliche Stellung zu Gott betreffen. Der Unterschied besteht allerdings, daß von nun an das objektive Problem mehr in den Vordergrund tritt, vgl. c. 21, 7 ff., daß auf dieses immer wieder eingegangen wird. Allein es ging eben doch auch Hiob sehr persönlich an, daß Gott den Frevler nicht richtete, daß die Strafzeiten nicht kommen wollten, daß sich die Gerechtigkeit im Weltlauf vermissen ließ. Darauf baute sich seine ganze spezielle Frage: kann ich trotzdem meines Gottes sicher sein? in Wahrheit auf. In Kap. 19, 25 ff. hatte Hiob doch nur die Gewißheit seiner einstigen objektiven und ihn selbst befriedigenden Rechtfertigung sich erkämpft: Hiob aber will mehr. Es ist ein Trugschluß, wenn man meint, sobald Hiob zur Gewißheit einer jenseitigen Rechtfertigung komme, sei die ganze Frage eigentlich gelöst. Durchaus nicht, zumal nicht, wenn diese Überzeugung nur in der Form noch aufgetreten war, wie Hi. 19, 25 ff. der Fall ist. Der Fromme wollte auch hier auf Erden in seinem Rechte vor den Menschen bestätigt und was noch mehr ist, der Gemeinschaft seines Gottes gewiß werden. Darum faßt Hiob am Ende in seiner Schlußrede so nachdrücklich nochmal sein Recht zusammen: er fordert Gott auf, hier mit ihm zum Rechtsstreit

zusammenzutreten, wie er es schon bisher gelegentlich getan hat. Der emphatische Schluß von Kap. 31 wäre unbegreiflich, wenn Hiob von 19, 25 an subjektiv ganz befriedigt gewesen wäre. Und ebenso hat er nach wie vor zu klagen, daß er jetzt noch nicht ganz sicher sein könne, ob Gott sich ihm feindlich oder freundlich gegenüberstelle. In Zukunft werde ich ihn schauen, hat er gesprochen: aber er kann nicht zu der Überzeugung kommen, daß Gott jetzt schon sein Besitz sei, ein Besitz, der ihn hinaushebt über sein ganzes Elend. Uns scheint vielleicht das erstere unendlich wichtiger zu sein — in Wahrheit aber dürfen wir wohl einen Vorzug des Buches Hiob darin erkennen, daß es nicht einfach auf die Jenseitigkeitshoffnung sich zurückzieht, sondern vor allem nach einer Gewißheit der göttlichen Gnade im Diesseits ringt. Es ringt danach — denn eine wirkliche durchschlagende Gewißheit wird, das muß man zugestehen, nicht ausgesprochen. Die Lösung erfolgt damit, daß Gott Hiob wirklich erscheint und sagt, er habe recht geredet, Hi. 42, 8, d. h. er erkennt ihn als den Seinigen, als Frommen an,[1]) aber nirgends kommt Hiob dazu, die Gewißheit: Gott ist dennoch mein Teil! als einen dauernden Besitz schon hier trotz alles Entgegenstehenden klar auszusprechen.

So fehlt uns hier noch etwas, was durch die Erscheinung Gottes nicht ganz ersetzt wird. Denn das Schauen Gottes er-

---

[1]) Die Annahme Duhms, daß sich Hi. 42, 8 (Hiob hat recht geredet) auf das ausgelassene Gespräch des Volksbuchs beziehe (Komm. S. 16), halte ich für gänzlich ausgeschlossen. Vielmehr stellt sich damit der Dichter nachdrücklich auf die Seite Hiobs und tritt dem Mißverständnis entgegen, als ob die Gottesreden für Hiob eine Strafe, ein Zeichen göttlichen Zornes seien. Hiob wird in seine Schranken gewiesen; aber Gott will, daß der Mensch so kämpfe und ringe wie Hiob. Das ist ihm lieber, weil er die wahre innere Herzensrichtung Hiobs kennt, als die frommgehässige Theologie der Freunde. Hi. 42, 8 ist m. E. die wichtigste Stelle für die Frage, wie der Dichter die Stellung und die Reden Hiobs beurteilt wissen wollte; gegen Meinhold, N. Jbb. d. Thl. 1892, S. 63 ff., nehme ich jedoch an, daß sich dies Urteil auf alle Reden Hiobs, in denen er um seinen Gott ringt, bezieht, nicht nur die letzten. Für ganz unwahrscheinlich halte ich auch die von Cheyne, Rel. Leben der Juden, S 160 f. gegebene Rekonstruktion.

lebte nicht jeder. Das Fehlende findet sich in den berühmten Worten des 73. Psalms, welche m. E. noch über Hiob zu stellen sind. Der Dichter dieses Psalms sieht dasselbe Problem vor sich wie Hiob: vergebens quälte er sich, es zu lösen. Aber sein Trost steht ihm fest: er wirft sich ganz und gar auf seinen Gott: „Ich aber bleibe immer bei dir; du hältst mich bei meiner rechten Hand. Nach deinem Rate wirst du mich leiten und hernach in Ehren (?) aufnehmen. Wen habe ich im Himmel? Und neben dir habe ich an nichts Gefallen auf Erden. Ist dahingeschwunden mein Fleisch und Herz: Fels meines Herzens und mein Teil ist doch Gott allezeit.“ Ps. 73, 23–26. Der Psalmist weiß, daß Gott ihn hält und leitet; vor allem weiß er, daß Gott zu haben, mit ihm in Gemeinschaft zu stehen mehr ist als Himmel und Erde besitzen. Dieser Besitz bleibt, wenn Leib und Seele verschmachten. Er hebt ihn auch hinaus über das eigene Geschick wie über den Anstoß, den fremdes Geschick bieten könnte. Die schwierigen Worte ואחר כבוד תקחני enthalten aller Wahrscheinlichkeit nach die Hoffnung auf eine im Jenseits erfolgende Annahme des Frommen bei Gott.[1]) Sie ist das Ende und Ziel der diesseitigen Führungen, die Vollendung der schon jezt vorhandenen religiösen Gemeinschaft. Auch diese Hoffnung ist hier klarer und lichter ausgesprochen als im Buch Hiob. Aber wichtiger ist, was diese Verse des 73. Psalms für den gegenwärtigen diesseitigen Heilsstand des Frommen bezeugen. Hier ist kein Kämpfen mehr um das Recht vor Gott, sondern die Gewißheit, daß der Besitz Gottes trotz alles Unheils dem Frommen sicher ist, daß ihm nichts diesen Schatz aus dem Herzen rauben kann und dabei die festeste Überzeugung, daß der Fromme in diesem Bewußtsein das verdammende Urteil des äußeren Ergehens verachten kann. Damit ist wohl das Höchste gesagt, was innerhalb der individuellen Frömmigkeit des A. Test. gesagt werden konnte; vgl. Cheyne, Origin, S. 389 f.; Couard, StKr. 1901, S. 110 ff.

---

[1]) Zum Text vgl. außer den Kommentaren auch Smend, Altt. Rel.-Gesch.[2] 432 Anm. 1.

Es erscheint ja allerdings auch anderwärts in den Psalmen die Gemeinschaft mit Gott als das höchste Gut des Frommen, so z. B. Ps. 16. Doch fehlt hier der bedrückende Gegensatz des Leidens des Frommen und des Glücks der Gottlosen. Der Dichter befindet sich einer hoffnungsfreudigen zuversichtlichen Stimmung, gewiß, daß Gott ihn nicht das Los der Frevler, den frühen Tod, erleben lassen werde. Von einer Jenseitshoffnung ist in diesem Psalm überhaupt nicht die Rede.[1]) Umgekehrt spricht Ps. 49, 16 in der Tat die Hoffnung aus, daß Gott den Frommen aus der Scheol erlöse und zu sich nehme, während der Gottlose rettungslos im Tode bleibt, doch fehlt hier die engere Verknüpfung dieser Hoffnung mit dem im Diesseits vorhandenen religiösen Besitz des Frommen. Vgl. zu der Entstehung der Jenseitshoffung im Judentum Cheyne, Origin etc. 381 ff.

Der Dichter des 73. Psalms postuliert schließlich den Untergang der Frevler: bei Hiob ist dies nicht der Fall. Darin geht der Dichter des Hiob über den Psalmisten hinaus. Das (objektive) Problem der göttlichen Weltregierung ist überhaupt nur im Buch Hiob schärfer angefaßt und in unvergleichlich großartiger Weise behandelt; gelöst ist es freilich auch hier nicht. Aber während z. B. Ps. 104, 35; 139, 19 ff. und ähnliche Stellen bei der Bitte um den Untergang der Sünder, Ps. 37 und andere bei der Hoffnung auf denselben, wieder andere Stellen bei einer ungelösten Frage stehen bleiben, hat der Dichter des Hiob manche neue und erhebende Gedanken dazu beigebracht.

Es gehört dieses Problem für ihn zu den mancherlei unverständlichen Rätseln, deren es schon im Leben der Natur unendlich viele gibt. In den Gottesreden wird Hiob zum Bewußtsein gebracht, daß es vermessen sei, wenn der Mensch die göttliche Weltregierung verstehen wolle. Er sehe, wie in der Natur eine Menge der wunderbarsten Dinge zweckvoll und planmäßig geschehen, die er nicht verstehe und nicht zu verstehen brauche, weil sie ihn gar nicht betreffen. Gott sorge für zahllose Geschöpfe, die dem Menschen unnütz oder gar feindlich sind, überhaupt sei das Geschick eines Menschen angesichts der ungeheuren Welt gar nicht so wichtig. Vollends solle sich der Mensch nicht einbilden, als ob er mit seinen

[1]) Anders Cheyne, Rel. Leben der Juden, 240 f.

Postulaten vom Untergang der Frevler eine bessere Welt schaffen könne. Gott ist erhaben über die Kritik, aber auch über die Theodiceen kurzsichtiger Menschen. Töricht ist es, das Verhalten Gottes in seiner unendlichen Größe einzuzwängen unter den einzigen Gesichtspunkt: der Frevler muß bestraft werden. Hiob solle doch selbst einmal die Zügel der Weltregierung ergreifen, und es versuchen, ob er eine bessere Weltordnung zustande bringe! Im Hintergrund liegt wohl der Gedanke, daß alle Frevler zu vernichten, Gott selbst nicht wollen könne, nachdem er einmal eine Weltgeschichte auf der Gen. 8, 21 bezeichneten Grundlage zugegeben habe. Schon die Natur ist dem Menschen zu groß und vollends die Geschichte! Er sei zufrieden, wenn er an seine Bestimmung gelangt. Hiob darf Gott schauen: damit ist noch beim Leben Hiobs erfüllt, was er sich gebeten. Er darf damit erfahren, daß Gott sich zu ihm bekennt; er darf erfahren, daß seine Freunde mit ihrer korrekten Theorie die schärfste Zurückweisung erfahren; alle ihn subjektiv berührenden Fragen werden ihm gelöst, aber er muß sich auch die Zurechtweisung gefallen lassen, daß das allgemeine Problem der göttlichen Weltregierung von ihm besser in Ruhe gelassen werde.

Die Wiederherstellung Hiobs ist nur aus poetisch-ästhetischen Gründen erzählt, für das Problem des Buches trägt sie nichts aus. Der Dichter weiß sie in feiner ethischer Weise einzuleiten, wenn er sie gerade dann geschehen läßt, als Hiob für seine Freunde, die ihn so verletzt haben, betet. Vgl. S. 345. Die Elihureden sind ein Versuch, einen andern Gedanken zur Geltung zu bringen, der zwar an sich wertvoll und schön ist,[1]) aber bei der Problemstellung des Dichters höchstens in den Mund der Freunde paßt, wo er sich auch in der Tat findet; vgl. 5, 17; 8, 5; 11, 14; 22, 22 ff. Diese Reden heben den ethischen Zweck des Leidens hervor: Leiden soll läutern und bessern und bringt dies auch fertig; es ist dies auch bei dem Frömmsten noch nötig, wie Hiob zeigt, dessen Reden derart sind, daß er eine Besserung wohl bedarf. Der Gedanke verschiebt die ganze, dem Dichter eigentümliche Problemstellung, indem er an die Stelle des Warum? ein Wozu? setzt, d. h. das Warum mit dem Wozu beantwortet. Der Dichter gibt sich alle erdenkliche Mühe,

[1]) Dies gilt zumal dann, wenn ausdrücklich hervorgehoben wird, daß solche Züchtigungen Zeichen göttlicher Vaterliebe sind, wie z. B. Prov. 3, 11 f. geschieht; s. a. Ps. 94, 12 etc.

Hiob als so fromm hinzustellen, wie es nur sein kann.[1]) Aber der Verfasser der Elihureden ist über den Reden Hiobs an ihm irre geworden, obwohl der Dichter ausdrücklich sagt, Hiob habe recht geredet. Es mag sein, daß der Dichter sich sein Problem insofern zu sehr verschärft hat, als er gar keine Rücksicht auf die Tatsache nehmen will, daß es wirklich so fromme Leute, wie nach ihm Hiob sein soll, nicht gibt. Der Verfasser der Elihureden hat an sich vollkommen recht, wenn er behauptet, daß das Leiden stets einen sittlichen Zweck habe. Aber dem Dichter lag nun einmal gerade dies nicht in seiner Absicht. Er will davon abgesehen wissen und einen so Frommen vor Augen malen, daß jeder, auch der frömmste Leser, sich sagen muß: so wie er, bist du nicht; wenn du unschuldig leidest, bist du noch nicht so unschuldig wie Hiob. Elihu führt weiter und tiefer in die Selbstbeurteilung des Frommen, aber das Problem wird sofort ein anderes, wenn Hiob irgendwie doch schuldig ist, und also die Freunde recht haben. Auch kann die Idee, daß das Leiden eine Züchtigung zur Besserung sei, doch wieder auf die größte Lieblosigkeit hinauslaufen, insofern sie nahelegt, aus der Größe des Leidens auf die der veranlassenden Sünde zurückzuschließen. Darum gibt auch diese Idee keine befriedigende Antwort auf das Warum? noch weniger auf die Frage: warum so schwer?

5. Jene Energie, mit der sich Hiob zu dem Glauben an einen gnädigen Gott aufschwingt und die in den Worten des 73. Psalms noch gesteigert vor uns liegt, zeigt uns im hellsten Lichte, wie viel an wirklichem religiösen Leben das Judentum besaß, aber auch wie sehr alles dieses doch nur ein gewaltiges Sehnen und Verlangen nach einer höheren und besseren Gewißheit religiöser Art darstellt. In einzelnen Momenten religiöser Erhebung vermochte sich vielleicht der oder jener fromme Jude zu solcher religiöser Gewißheit emporzuarbeiten,

[1]) Hätte der Dichter vorgehabt, dem Gedanken Ausdruck zu verleihen, daß das Leiden dem Frommen von Gott zu dem Zweck gesendet werde, um ihn von seiner Sünde zu läutern, so wäre der Prolog eine sehr wenig gelungene Vorbereitung des Problems; Hiobs Schlußrede an seine Gegner wäre nicht der Höhepunkt des Gegensatzes gegen Gott und ebensowenig verriete sie noch irgend eine andere Stelle, daß Hiob wirklich geläutert worden sei — denn der Widerruf 40, 1–4 und 42, 1–6 nach dieser Gottesrede ist doch kein Zeichen innerer Läuterung, wer sollte denn da nicht schweigen? —, die Antwort Gottes würde das, was der Dichter als Lösung zu geben gedenkt, gar nicht enthalten; sie enthält auch keine „stillschweigende“ Billigung der Ideen Elihus. Endlich wäre der Satz, daß Hiob recht geredet habe, von Gott 42, 8 unverständlich. (Gegen Budde.)

aber wie weit ists doch von da aus noch bis zu einem ruhigen und fröhlichen Bewußtsein der Gotteskindschaft! Wie mancher mochte Ähnliches erlebt haben wie Hiob, ohne zu der nämlichen Überzeugung gelangen zu können! Es fehlte noch an einem ruhigen und festen Bewußtsein der Versöhnung mit Gott. Es ist charakteristisch, daß Hiob nirgends näher auf die Gnade Gottes, die sich in der Sündenvergebung äußert, eingeht. Natürlich kennt er dieselbe; aber sie hat keine grundlegende Bedeutung im Ganzen der Anschauungen Hiobs. Hiob will Recht, nicht Gnade. Im Bewußtsein der Aufrichtigkeit seiner Frömmigkeit wollte der jüdische Fromme sich Gottes getrösten. ohne daß dabei die Erfahrung der Sündenvergebung den tragenden Grund gebildet hätte. Wo von dem Verlangen nach der Vergebung der Sünden die Rede ist, wie in den Bußpsalmen, da tritt jenes Ringen um den Besitz Gottes zurück; wo dieses sich ausspricht, fehlt die Vergebung und Versöhnung oder wird doch nicht genügend gewürdigt. Hier klafft somit eine Lücke, welche das Judentum nicht ganz auszufüllen vermochte. Es fehlte an festen Garantien des Versöhnungsbewußtseins, an Persönlichkeiten, die in der Erfahrung der Sündenvergebung den Frieden mit Gott gefunden hatten, der auf grund auch des ernstesten sittlichen Ringens und des lebendigsten religiösen Verlangens niemals ganz fest und gewiß errungen werden kann. Die wunderbar tiefen Gedanken von Jes. 53 harrten noch ihrer Verwirklichung. Wer aber das Buch Hiob wirklich verstanden hatte, war gewiß auf die Erfüllung dieser Worte vorbereitet.

IV. Teil.

Das spätere Judentum.

XXII. Kapitel.

Einleitende Übersicht. Quellen.

Die israelitisch-jüdische Geschichte bietet das einzigartige Schauspiel dar, daß eine Nation, durch ungünstige äußere Verhältnisse nahezu vernichtet, trotz allem sich erhält, daß sie von neuem sich erhebt, wieder zum Volke wird und eine noch weit größere Expansionskraft entfaltet als ehedem. Der letzte Zeitraum der Geschichte des Judentums umfaßt eben dieses Werden einer neuen Nation und ihre Ausbreitung. Er reicht bis zur Vernichtung des jüdischen Staatswesens und zur endgültigen Scheidung zwischen Christentum und Judentum. Das religiöse Leben des Judentums hat in dieser Zeit bedeutsame Wandlungen durchgemacht, wenn auch die Grundlagen dieselben geblieben sind.

1. Die erste Phase der religiösen Entwicklung in diesem Zeitraum reicht vom Beginn der griechischen Zeit bis zum Ausbruch des makkabäischen Freiheitskampfes. Nach oben ist dieser Zeitabschnitt nicht bestimmt abzugrenzen. Der Übergang von der persischen zur griechischen Oberherrschaft hat die für sich lebende jüdische Gemeinde wenig berührt. Allein in der griechischen Zeit c. 300—168 haben sich die Gegensätze vorbereitet, welche mit der Religionsverfolgung des Antiochus und dem makkabäischen Aufstand fast unvermittelt aufzutreten scheinen. In der jüdischen Gemeinde hatten sich

allmählich drei Richtungen gebildet. Die Vertreter derselben bildeten nicht etwa politische Parteien oder religiöse Sekten; vielmehr war es zunächst nur die Gleichheit der religiös-sittlichen Grundanschauungen, die sie untereinander verband und von einander trennte.

a) Die erste dieser drei Richtungen ist die streng gesetzliche Richtung der Frommen. Ihr Palladium war das Gesetz, und sie vertraten darum vor allem die strenge Abweisung aller fremden, namentlich hellenistischen Einflüsse. Israel soll als heiliges Volk sich scheiden von den andern Nationen und im Gesetz dem Herrn dienen. Wie die Geschichte der makkabäischen Erhebung und indirekte Andeutungen bei Deuterosacharja (12, 7) zeigen, beruhte die Kraft dieser religiösen Gruppen vor allem auf dem Landvolk und in der Hauptstadt auf den Kreisen der Frommen, die größtenteils dem ärmeren Teile des Volkes angehörten; auch aus dem niederen Tempelklerus, der vielfach rings um Jerusalem auf dem Lande ansäßig war, Neh. 11, 20. 36; 13, 10; siehe auch Neh. 7, 13; I Makk. 2, 1. 15. 28 ff.; Luk. 1, 23. 39 etc., mögen sich manche zu dieser Gruppe gehalten haben. Aus den Kreisen dieser Frommen stammen vermutlich nicht wenige der vormakkabäischen Psalmen, sowie das chronistische Geschichtswerk, das vielleicht von einem Gliede der damaligen Sängergilden verfaßt ist. Auch das Buch Tobit[1]) gehört seinem Inhalt nach hieher, wiewohl es in der östlichen Diaspora entstanden zu sein scheint, oder doch einen von dort mitgebrachten Erzählungsstoff in jüdischer Bearbeitung darstellt. Jedenfalls gehört es in die vormakkabäische Zeit. Die rabbinische Überlieferung erhielt nur einige wenige Sentenzen der Männer der großen Synagoge und Anekdoten aus dem Leben des Hohenpriesters Simon des Gerechten.

b) Dieser Gruppe von gesetzesstrengen Frommen gegenüber bildete sich in der Hauptstadt (und wie es scheint nur in ihr) eine griechenfreundliche Richtung heraus, welche aller-

[1]) Citiert nach Swete, O. Test. in Greek, Bd. II 815—848 (S [= ℵ]. A und B) und Fritzsche, Libri apocryphi, S. 108—164.

dings erst in der seleucidischen Zeit (seit 200) mit ihren Versuchen, Juda zu hellenisieren, klarer hervortrat. Ihre Vertreter gehörten durchgängig dem reicheren Teile des Volks, vor allem auch den angesehenen priesterlichen und hohepriesterlichen Geschlechtern an. Sie hatten durchaus nicht etwa das ganze Volk hinter sich; vielmehr wäre die ganze folgende Explosion im Makkabäerkrieg unbegreiflich, wenn nicht schon vorher eine immer stärker werdende gesetzliche Richtung neben jener hellenisierenden vorhanden gewesen wäre. Diese Partei religiöser und nationaler Gleichgültigkeit wurde großenteils durch den makkabäischen Aufstand vernichtet, jedenfalls ihren Hellenisierungsversuchen definitiv ein Ende gemacht. Ihre Überreste verschmolzen rasch mit dem neu aufgekommenen hasmonäischen Priesteradel zur Partei der „Sadducäer".

c) Es ist nun kaum fraglich, daß man daneben noch von einer besonderen dritten Richtung sprechen darf, welche man als die Fortsetzung der alttestamentlichen Chokma bezeichnen kann. Auch hier steht das Gesetz im Mittelpunkte des ganzen Denkens und Strebens, aber doch anders als bei der Gruppe der Frommen. Die Vertreter dieser Richtung, welche man als die geistige Aristokratie bezeichnen könnte, bemühen sich, den Inhalt des Gesetzes näher auszuführen durch den Erweis, wie dasselbe in allen erdenklichen Lebenslagen die rechte praktische Lebenskunst enthalte. Ohne zu hellenisieren oder irgendwie auf die nationalen Prärogative Israels zu verzichten, arbeiteten sie de facto doch auf eine Erweichung des nationalen Partikularismus hin. Alle Welt sollte sich beugen in der Erkenntnis, daß dieses Gesetz, das Israel besitze, vollkommene Weisheit sei. Sie sind durchdrungen von dem Gefühl der Freude und des Stolzes im Blick auf diesen kostbaren Schatz, den Israel vor den Völkern voraus hat. Die Grundgedanken jüdischer Gotteserkenntnis und jüdischer Lebensanschauung schienen wohl geeignet, der damaligen gebildeten Heidenwelt in ihrem Ringen nach klaren sittlichen Prinzipien dargeboten zu werden. Es ist klar, daß sich mit diesen Anschauungen ein stark ausgebildetes jüdisches Selbstbewußtsein sehr gut vertrug. Der wichtigste Vertreter

dieser Richtung ist der Siracide (den wir der Kürze und Gewohnheit halber einfach als Sirach citieren),[1]) ein Weiser, der sein Leben lang nach Weisheit getrachtet hatte, und den seine mannigfaltige Lebenserfahrung ungesucht immer wieder von der Herrlichkeit des Gesetzes überzeugte. Dagegen haben wir in dem Verfasser des Buches Koheleth einen Mann vor uns, der an der Wende zweier Zeitalter stehend weder in dem einen noch in dem andern sich heimisch weiß. Die ältere religiöse Weltanschauung befriedigte ihn nicht mehr; in die neue konnte er sich nicht finden. Den nationalen Partikularismus hat er überwunden, als Einzelner aber weiß er keine feste Stellung zu finden in den Problemen des Daseins. Immerhin zeigt gerade sein Werk besonders deutlich, wie fest die sittlichen Grundlagen der jüdischen Weltanschauung trotz allem in den Gemütern hafteten. Der makkabäische Freiheitskampf hat diese spätere jüdische Chokma teils in judaistischer Richtung umgestaltet, teils vom Boden Palästinas verdrängt: der Enkel Sirachs übersetzt das Werk seines Ahnen ins Griechische.

In der alexandrinischen Diaspora entwickelte sich die Tendenz zur Verbreitung jüdischer Ideen noch kräftiger; ebenso aber zeigt sich, wie dabei das nationaljüdische Selbstbewußtsein immer stärker zum Ausdruck kommt. Zunächst wird die heilige Literatur ins Griechische übersetzt, dann ihr Inhalt nach Art griechischer Schriftstellerei geschichtlich und poetisch behandelt; so entsteht seit c. 250 die Septuaginta, dann die

[1]) Cit. nach Swete, Bd. II, 645—754, vgl. mit Fritzsche, Libr. apocr. 388—522; Lat. nach Lagarde, Mitteilungen I, 1884, S. 283 ff. Soweit erhalten wurde der neugefundene hebr. Text zu grunde gelegt, vgl. Facsimiles of the fragments hitherto recovered of the book of Ecclesiasticus in Hebrew, Oxford-Cambridge 1901; Smend, Abh. der Kgl. Ges. der Wiss. zu Gött. N. F. II, 2 (39, 15c—49, 11); Strack, Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs (Schriften des Inst. jud. Berlin Nr. 31), 1903. Weiter waren besonders zu berücksichtigen die Anmerkungen zu Ryssels Sirachübersetzung bei Kautzsch, Apokr. und Pseudepigraphen I, 259—475, sowie desselben Aufsätze über „Die neuen hebr. Fragmente etc.“ in StKr. 1900, 363 ff., 505 ff.; 1901, 75 ff., 269 ff., 547 ff.; 1902, 205 ff.; endlich Schlatter in Beitr. F. chr. Th. I, 5 u. 6: Das neugefundene hebräische Stück des Sirach. Der Glossator des griechischen Sirach und seine Stellung in der Geschichte der jüdischen Theologie 1897.

Werke der Chronographen Demetrius (vor 200), Eupolemus (c. 160), des Epikers Philo, des Tragikers Ezechiel (2. Jahrhundert), des Geschichtsschreibers Pseudo-Hekatäus (Ende des 2. Jahrhunderts oder Anfang des ersten) u. s. w. Schließlich haben nicht bloß die griechischen Weisen, sondern auch die phönizischen, ägyptischen (und babylonischen) Priester ihre Weisheit, ihre Astrologie, die Schrift, vgl. Eus. praep. evg. IX 26 (Eupolemns) etc., ja auch ihre religiösen Kulte von den Vätern oder Moses gelernt (vgl. Artapanus [doch wohl noch 2. Jahrhundert]).[1] Auch in philosophischen Werken verbreiteten und verteidigten die Juden teils eigene, teils entlehnte und jüdisch verarbeitete Ideen, und behaupteten die Abhängigkeit der griechischen Philosophie von den berühmten Männern der Vergangenheit. Einzelne Perioden lassen sich in der Geschichte dieser Literatur, die uns nur sehr fragmentarisch überliefert ist, nicht abgrenzen, für das hier zu behandelnde Thema ist sie nur wenig ergiebig.

2. Die makkabäische Erhebung eröffnet die zweite Periode auch der jüdischen religiösen Geschichte dieses Zeitraums. Nur ganz kurze Zeit gingen die nationale Politik und die nationale Frömmigkeit in dem neu entstehenden kleinen Staate Hand

[1]) Die erhaltenen Fragmente finden sich durchweg im IX. Buch der praep. evg. des Euseb und zwar:

Demetrius	IX 21; 29, 1—3. 15,	ed. Gaisf.	II, 378 ff., 409 ff., 421,
Eupolemus	IX 26; 30—34; 39,	„ „	II, 394, 423 ff., 436 f.,
Philo	IX 20; 24. 37,	„ „	II, 376, 392, 434,
Ezechiel	IX 28; 29, 4—16,	„ „	II, 404 ff., 410 ff.,
Artapanus	IX 18; 23; 27,	„ „	II, 373 f., 390 f., 394 ff. (Moses Ὀρφεως διδάσκαλος),
zu Hecatäus vgl.	IX 4,	„ „	II, 351 f.,

ferner teilweise bei Clemens Alexandrinus, Strom. und zwar:

Demetrius	strom.	I 21, 141	ed. Dind.	II, 114,
Eupolemus	„	I 23, 153	„ „	II, 123.
Artapanus	„	I 23, 154	„ „	II, 124.
Ezechiel	„	I 23, 155	„ „	II, 124 ff..
Hecatäus vgl.		V 14, 113	„ „	III, 93 f.,

endlich bei Josephus, vgl. die Auszüge aus Hecatäus in contr. Ap. I 22, 183 ff. (Niese V, S. 33 ff.) und II 4, 43 (Niese, a. a. O. 59). So interessant diese Fragmente für die Geschichte des jüdischen Hellenismus sind, für die innerlicheren religiösen Fragen bieten sie auffallend wenig.

in Hand; sehr bald treten Politik und Frömmigkeit wieder in Gegensatz zueinander, national bleiben freilich beide. Nur gezwungen und notgedrungen nahmen die Frommen am Kampfe um die Freiheit teil; manche wollten lieber alle Hilfe bloß durch ein wunderbares Eingreifen Gottes erhoffen, so z. B. der Verfasser des Buches Daniel, während andere in wilder kriegerischer Erregung Kampf um jeden Preis forderten, vgl. das Buch Judith.[1]) In die national-religiöse Erregung lassen auch die makkabäischen Psalmen 44, 74, 83, 118 (?), 149, 68? etc. einen Blick tun; ebenso gehört vielleicht Sach. 9—14 (?) erst in diese Zeit; auch die Ansetzung des Buches Esther in dieser Periode ist zweifelhaft.

Unter dem Einfluß des Gegensatzes wurde die Frömmigkeit nunmehr der Dienst des Gesetzes, und die wirklichen geistigen Leiter und Erzieher des Volkes werden die Schriftgelehrten. Da das Gesetz auch das Rechtsleben und die sozialen Verhältnisse des Volkes zu regeln unternimmt, erlangen die Ausleger des Gesetzes einen steigenden Einfluß auf die inneren Verhältnisse des Staatslebens. Ihre erläuternden und ergänzenden Entscheidungen zum Gesetz werden zunächst noch mündlich weiter überliefert; die midraschartige Bearbeitung älterer Schriften wird fortgesetzt und ausgestaltet. Im Buche der Jubiläen[2]) haben wir das älteste größere Werk dieser Art, eine haggadische Auslegung der Genesis. Die intensive Beschäftigung mit dem Studium des Gesetzes führte allmählich zu einer neuen Scheidung innerhalb der Frommen: es tritt der Stand der Gelehrten, oder wie sie in Anlehnung an die früheren Verhältnisse sich hießen, der Stand der Weisen, dem gewöhnlichen Frommen als Lehrstand

[1]) Cit. nach Swete, II. Bd., 781—814.

[2]) Cit. nach E. Littmann bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II, 39 ff.; Charles, Book of jubilees 1893—95 und dess. Übers. 1902 waren mir leider nicht zugänglich. Rönsch, Das Buch der Jubiläen 1874. Henoch ist teilweise älter als die Jubiläen, als ganzes aber gehört er in der uns vorliegenden Form in spätere Zeit als diese. Unnötig scheint es mir, mit den Jubiläen bis in die römische Zeit herunterzugehen (so Baldensperger, Die mess.-apok. Hoffnungen, S. 25—33, vgl. dagegen Bohn, StKr. 1900, 167 ff.).

gegenüber. Die Folge davon ist, daß sich ein besonderer Typus der einfachen Frömmigkeit des Volkes, der Armen und Geringen, und daneben ein anderer Typus, die Gelehrtenfrömmigkeit, herausbildete. Wirklich sichtbar wird dieser Unterschied, wie es scheint, erst in der römischen Zeit. Das I. Makkabäerbuch[1]) (entstanden vor 64 a. Chr.) zeigt, daß die einfache Frömmigkeit des Volkes noch lange Zeit es mit dem glorreichen hasmonäischen Hause hielt und erst allmählich von den verweltlichten Herrschern sich abwandte, um nun ganz und gar unter die geistige Leitung der „Pharisäer" zu kommen. In den Psalmen Salomos[2]) (entstanden nach 64 a. Chr.) dagegen ist dieser Umschwung bereits vollendet.

Ein besonders wichtiges Erzeugnis der religiösen Erregung, die die Drangsal des Antiochus und der Makkabäeraufstand zur Folge hatten, ist die jüdische Apokalyptik, deren eigentümlicher Charakter eng damit zusammenhängt, daß in dieser Zeit mit einem Schlage das einfache Volk in den Vordergrund der Ereignisse trat, gleichsam in die Höhe geschoben wurde und ziemlich unvermittelt anfing, schriftstellerisch tätig zu sein. An das Buch Daniel reihte sich die Henochliteratur[3]) an, in welcher eine ganze Reihe von Apokalypsen aus sehr verschiedenen Zeiten vereinigt sind. Auch der Teil des Werkes, welcher nach Ausscheidung der sog. Bilderreden des Buches Henoch (Hen. c. 37—71, wahrscheinlich vor, wenn auch nicht lange vor dem Sturze der hasmonäischen Herrschaft durch die Römer entstanden)[4]) und der sog. noachitischen Interpolationen (54, 7—55, 2; 60; 65, 1—69, 25; 10, 1—3; cc. 106 und 107) übrig bleibt, ist nichts weniger als eine Ein-

[1]) Cit. nach Swete, Bd. III, 594—661, und Vergleich mit Fritzsche, Lib. apocr., 203—277.

[2]) Cit. nach v. Gebhardt, Tt. Uss. XIII (1895) 2, S. 91—138, und Swete, Bd. III, S. 765—787; Verszählung nach v. Gebhardt.

[3]) Cit. nach Flemming und Radermacher, Gr. chr. Schriftst. 1901, unter Vergleichung mit Swete[2], Bd. III, S. 789—809.

[4]) Vgl. die Einleitung zu Henoch bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II von Beer, S. 231; andere, Baldensperger z. B. nehmen die Zeit des Herodes als wahrscheinliche Entstehungszeit der Bilderreden an.

heit. Kap. 1—5 dürften mindestens mit Daniel gleichzeitig sein; 6—36 und 72—82, ebenso 83 f. sind nicht sicher zu datieren; 85—90 stammen aus der Zeit des Joh. Hyrcan (c. 130). Die sog. 10 Wochen-Apokalypse 93, 1–10; 91, 12–17 scheint mir nach 91, 12 in den Anfang der makkabäischen Erhebung zu gehören; 92 nimmt eine etwas abgesonderte Stellung ein, dürfte aber ebenso wie 91, 1–11 und 94—105 in die Zeit des Alexander Jannai (104—78) zu setzen sein. Auch für 108 glaube ich nicht, daß man weiter heruntergehen muß.

Nicht sicher zu datieren ist das martyrium Jesaiae.[1])

Nach dem Charakter der jüdischen Apokalyptik zu schließen, muß in den 100—150 Jahren seit dem Übergang Jerusalems in die seleucidische Herrschaft im Volke eine außerordentlich starke Übernahme von fremden und speziell orientalischen Bildungselementen stattgefunden haben. Während in der ägyptischen Diaspora und in den höheren Kreisen der jerusalemischen Gesellschaft zunächst die hellenische Bildung Fortschritte machte, drangen gleichzeitig im Volke über Babylonien her — mit dem man ja nunmehr auch politisch wieder zusammengebunden war — eine Fülle von uralten und neuen, babylonischen, parsistischen und babylonisierten parsistischen Vorstellungen ein, welche das Judentum sich rasch zu amalgamieren wußte. Im Buch Daniel, vor allem aber dann im Buche Henoch und in den Jubiläen ist dieser Einfluß zu erkennen. Phantastische Vorstellungen von allerhand Mittelwesen, astronomische und kosmologische Geheimkunde, Theorien über die Weltzeitalter und deren Dauer, die wunderbarsten Ideen über die Herrschaft von dämonischen und anderen Mächten in den Elementen, in den Völkern, in den Gestirnen und in einzelnen Menschen: ein buntes Gemisch uralter orientalischer Weisheit und Geheimniskrämerei: all diese Dinge fühlte sich jetzt das Judentum kräftig genug in seinem Sinne zu bearbeiten und zu verwerten. Die Zeiten, da sich das Judentum ängstlich abschloß, um seine Eigenart zu retten, waren vorüber: es war stark genug, seine Eigenart in den fremden Elementen auszudrücken. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß jenes Zeitalter einen der wichtigsten Wendepunkte der gesamten jüdischen Weltanschauung darstelle. Der Horizont erweiterte sich nach allen Richtungen, von Ost und West drangen tiefgreifende Anregungen ins Judentum ein.

Während aber die Vorliebe der höheren Kreise Jerusalems für den Hellenismus mit einer starken Verleugnung der väterlichen Sitte und des göttlichen Gesetzes verbunden war, betrafen jene babylonisch-parsistischen Spekulationen nur die Peripherie der jüdischen religiösen

[1]) Cit. nach Dillmann, Ascensio Jesaiae, aethiopice et latine 1877 Vgl. Prolegg. ibd. p. X.

Gedankenwelt. Hellenismus und Judentum konnten sich nicht wirklich einigen; jene Spekulationen fanden einen wohlvorbereiteten Boden und wurzelten rasch ein. Es war im Grunde nichts Fremdes, was sich hier dem jüdischen Denken darbot; seit uralten Zeiten waren derartige Strömungen von dem geistigen Mittelpunkt der semitischen Kulturvölker, von Babylon aus ergangen und hatten ihren stillen Einfluß ausgeübt. Charakteristisch ist aber, wie das Judentum alle diese Stoffe, soweit es nur irgend möglich war, zu judaisieren suchte und auch großenteils zu judaisieren vermochte. Es ging nicht unter in diesem Wust, sondern behauptete sich in seiner religiösen Eigenart, und was sich nicht amalgamieren ließ, wie der Hellenismus, wurde gewaltsam ausgeschieden.

Für die Auffassung der Sünde ist diese Umgestaltung der allgemeinen Weltanschauung von großer Bedeutung gewesen: Das Böse wurde weit mehr als früher als eine kosmische Macht erkannt, es bemächtigte sich auch seiner die kosmologische Spekulation.

So sehen wir im damaligen Judentum mannigfach sich kreuzende geistige Strömungen. Noch war vorhanden und wirkte nach die von der Chokma herlaufende praktisch-lehrhafte Richtung. Ihr tritt zur Seite die hellenistische, veräußerlichende Strömung und in den niederen Kreisen des Volks eine namentlich von Osten her bestimmte kosmologisch-spekulierende Richtung. Aber zwischen ihnen allen stand und wuchs immer mächtiger empor die gesetzliche, streng nomistische Frömmigkeit. Sie schloß sich eine Zeit lang in der Form an die Lehrweise der Chokma an, schuf sich aber bald eine eigene von dieser charakteristisch verschiedene Form; sie war mit der Auslegung des Gesetzes gegeben. Die Erforschung des Gesetzesbuchstabens trat an die Stelle des freien Weisheitsspruches oder drängte doch diesen zurück: die ethische Ausgestaltung des Gesetzesinhalts mußte weichen und konnte sich nur halten auf dem Boden des hellenistisch stärker beeinflußten Diaspora-Judentums; statt dessen erhob sich immer mehr die Bedeutung der casuistischen und formal juristischen Ausbildung der gesetzlichen Vorschrift. Für die religiös-sittliche Weiterbildung des Judentums war diese Ausscheidung der freieren, an die Chokma anknüpfenden Verwertung des bisher errungenen religiösen Lebensinhalts ein großer Nachteil. Es ist schwerlich zufällig, daß die Predigt

des Evangeliums in ihrer ältesten Gestalt vielfach gerade diese Form der Verkündigung aufweist.

4. Durch die makkabäische Erhebung erhielt auch das religiöse Leben der Diaspora einen kräftigen neuen Anstoß. Bedeutsam war schon der äußere Zuwachs, welchen die ägyptische Judenschaft durch die Auswanderung des alten hohenpriesterlichen Geschlechts nach Ägypten und durch die Gründung des Tempels von Leontopolis erhielt; bedeutsamer noch die immer stärkere Ausbreitung des Judentums in der Diaspora überhaupt. Das nationale Selbstgefühl steigerte sich; die Verachtung der Heiden wegen ihrer religiösen Inferiorität, der Haß gegen sie und das Schwelgen in Rachephantasien nahm zu. Griechische Literaturgattungen wurden benützt zur Verherrlichung des Judentums und zur Bedrohung der Heiden, vgl. die Sibyllinen (seit c. 146 a. Chr.);[1] klassische Schriftsteller werden gefälscht mit Versen, die die Vorzüge des jüdischen Volkes erweisen sollen. Die Übersetzung der hebräischen heiligen Literatur wird fortgesetzt, wobei auch Neubearbeitungen mit fremdartigen Zutaten, vgl. III. Esra[2]) (cap. 3 und 4 sind wohl eine ursprünglich persische Anekdote) und die Historie von der Susanna[3]) etc. entstehen. Der Glossator des griechischen Sirach sucht dieses Buch dem Geschmacke seiner Zeit entsprechend zu ergänzen, und zeigt dabei unter anderem auch, daß die religiösen Interessen wieder mehr im Mittelpunkte der Weltanschauung standen, als es zu Sirachs Zeiten der Fall gewesen war. Ebenso zeigt sich die Neigung zu speziell religiöser Schriftstellerei in den griechischen Zutaten zum Buche Esther[4]) und zu Daniel,[5]) sowie in der Verabfassung des Gebetes Manasses.[6]) Diese Schriftstücke

[1]) Cit. nach Geffcken, Oracula Sibyllina, Gr. chr. Schriftsteller 1902. Übersetzung von Buch III—V von Blaß bei Kautzsch II, 184 ff. Über jüdische Bestandteile in Buch I, II und XII vgl. Geffcken, Tt. Uss. XXIII 1, 1903, und dess. Anmerkungen in seiner Ausgabe der Orac. Sibyll.

[2]) Cit. nach Swete, Bd. II, 129—161.

[3]) Cit. nach Swete, Bd. III, 576—585.

[4]) Cit. nach Swete, Bd. II, 755—780.

[5]) Cit. nach Swete, Bd. III, 498—575 und 586—593, vgl. 804—808.

[6]) Cit. nach Swete, Bd. III, 802—804, 2. Aufl. 824—826.

sind nicht näher zu datieren, möglicher Weise gehören sie erst einer späteren Periode an.

5. Abermals ein neuer Abschnitt begann für das palästinensische Judentum mit dem Übergang Judas in die römische Herrschaft (64); an die Stelle der Selbständigkeit tritt wieder die Fremdherrschaft, zuerst die des Herodes, dann die der römischen Prokuratoren. Der reiche Priesteradel, d. i. die Sadducäerpartei verliert durch die Fremdherrschaft die leitende Stellung in der Politik; doch behält der Priesterstand durch seinen Reichtum und durch die vom Gesetz ihm garantierte Stellung immerhin noch große Bedeutung. Eine bestimmte Stellungnahme zu den religiösen Fragen der Zeit wird ihm eigentlich nur durch den Gegensatz gegen die Pharisäer aufgedrängt. Die religiöse Erziehung des Volks haben diese nunmehr vollständig in der Hand. Die gesetzliche Frömmigkeit in ihrer schroffsten Durchbildung ist das Ideal geworden, ein Ideal, das freilich nur der Gesetzesgelehrte wirklich erreichen kann. Wirklich fromm zu sein, wird allmählich eine schwierige Kunst, und die vorhandenen Schwierigkeiten werden künstlich immer mehr gesteigert, und ebenso künstlich umgangen. Daß daneben auch in pharisäischen Kreisen ernste Frömmigkeit, höchste Kraft der Aufopferung und energisches Streben nach sittlicher Vervollkommnung sich fand, ist selbstverständlich. Die Erziehung des Volkes zu einer zugleich nationalen und gesetzlichen Frömmigkeit wurde mit Eifer und durchschlagendem Erfolg betrieben. Die griechisch-römische Kultur, die das Judentum überall umgab, verursachte nicht mehr die geringste Gefahr für die religiöse Eigenart des Volkes wie des einzelnen. Die „Tage der Griechen“ gehörten der Vergangenheit an. Aber auch jene kosmologisch spekulierende Richtung ist unter dem Einfluß des Nomismus allmählich desavouiert worden, freilich nicht ohne daß die gesamte Weltanschauung nachhaltig durch sie beeinflußt worden wäre. Die Henochliteratur verschwindet in der römischen Zeit; die haggadische Exegese ging andere Wege, als das Buch der Jubiläen angedeutet hatte. Die astronomische und geographische Wissenschaft dieser Bücher war überholt. Neben der ägyptisch-griechischen astronomischen

Gelehrsamkeit konnte man mit solchem Wissen nicht mehr imponieren; nur in dem besonderen anrüchigen Sinne behielten die Juden noch lange den Ruf gewiegte „Mathematiker" und Astrologen zu sein. Vgl. die Epistel Hadrians an Servian, Vopisc. vita Saturn. c. 8, 1 bei Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains rel. au Judaisme 1895, S. 326. Im übrigen verzehrte bei den einen das Gesetz, bei den andern der Freiheitskampf gegen Rom alle geistigen Kräfte. Denn während die pharisäischen Schulhäupter die nationale Wiederherstellung Israels ausschließlich von dem wunderbaren Eingreifen Gottes erhofften,[1]) entstand im Gegensatz zu ihnen und den Sadducäern unter dem Druck der Fremdherrschaft die rein politische Zelotenpartei. Ihr religiöser und nationaler Fanatismus wird immer mehr zur alles beherrschenden Richtung des jüdischen Volkes. Sie nötigt die Juden zum Aufstand, zwingt die widerwilligen sadducäischen Häupter zum Beitritt oder vernichtet sie. Im Krieg gegen Rom gehen dann Zeloten und Sadducäer unter, wogegen die pharisäische Partei unverändert bestehen bleibt und das Volk von nun an ausschliesslich beherrscht. Die Kämpfe unter Trajan und Hadrian haben dieses Resultat nur befestigt.

Neben diesen Parteien steht jedoch seit Anfang der römischen Periode noch jener andere einfachere Typus gesetzlicher jüdischer Frömmigkeit. Dieselbe ist ebenfalls aus der Erhebung, die die Makkabäerzeit mit sich brachte, erwachsen, hat aber die weitere Entwicklung zum eigentlichen Pharisäismus nicht mitgemacht. Sie findet sich vor allem in den niederen Schichten des Volkes. Ohne geradezu pharisäisch zu werden, ist das Ideal dieser Frommen doch untadelige Treue gegen die Gebote Gottes, stille Ergebung in die göttliche Führung des Volks, demütige mitunter ängstliche Bußstimmung unter den politischen und anderen Katastrophen der Zeit; vor allem aber charakterisiert sie das „Warten auf die Erlösung Israels" d. h. eine hochgespannte Erwartung der messianischen Zeit, verbunden

[1]) Daran wird trotz des Einspruchs O. Holtzmanns (z. B. Neut. Zeitgesch. 1895, S. 160 ff.) festzuhalten sein. Jochanan ben Sakkai hielt sich sicher zurück; mit Josephus' Pharisäertum war es nicht weit her. Im Volk waren die Unterschiede fließend.

mit starker Neigung zur Ausgestaltung apokalyptischer Vorstellungen. Diese Frömmigkeit ist deswegen von besonderem Interesse, weil hier die Ideale und Anschauungen des älteren Judentums verhältnismäßig am stärksten nachwirken, und weil in den Kreisen dieser Frommen das Christentum seine ersten Bekenner gefunden hat. Wir können uns teils auf indirektem Wege aus dem Neuen Testament, vgl. Luk. c. 1 und 2, überhaupt die syn. Evangelien, die Apokalypse Johannis und den Jakobusbrief, teils direkt aus Werken wie den Psalmen Salomos, die der pharisäischen Anschauung etwas näher, den Testamenten der 12 Patriarchen,[1]) die ihr etwas ferner stehen (Ende der Makkabäerzeit und Anfang der römischen Periode), sowie dem slav. Henoch, s. u., ein leider nur unvollständiges Bild dieser Frömmigkeit machen. Die Fortdauer der apokalyptischen Schriftstellerei zeigt die assumptio Mosis[2]) (aus der Zeit Herodes' des Großen), welche wie die wohl etwas älteren Bilderreden des Buches Henoch vermutlich aus diesen Kreisen stammt. Diese Richtung jüdischer Frömmigkeit ist teils ins Christentum übergegangen, teils vom Zelotismus aufgesogen oder durch ihn und mit ihm vernichtet worden.

Die römische Periode ist zugleich die Blütezeit der jüdischen Diaspora, die sich nun über den ganzen Osten der griechisch-römischen Kulturwelt erstreckt. Überall befinden sich in den Städten jüdische Gemeinden mit Synagogen und einem Anhang von Proselyten aus der Heidenwelt. Das Wachstum der jüdischen Propaganda hört erst auf mit der Ausbreitung des Christentums im römischen Reiche. An Stelle des Interesses, das ältere klassische Schriftsteller[3]) dem Judentum ent-

---

[1]) Cit. nach R. Sinker, Testamenta XII patriarcharum 1869; Appendix dazu 1879. Text in ersterem Werk S. 129—201; im andern Varianten; vgl. dazu Schnapp, Die Testamente der 12 Patriarchen, Halle 1884; Preuschen und Bousset, ZNW. I, 106 ff., 141 ff., 187 ff. Übersetzung bei Kautzsch II, 460 ff.

[2]) Cit. nach Fritzsche, Libr. apocr., S. 700—730; Übersetzung bei Kautzsch II, 317 ff.

[3]) Vgl. Reinachs schon erwähntes Werk: Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaisme 1895.

gegenbrachten, ist jetzt allgemein Judenhaß getreten, der mit um so grimmigerem Heidenhaß vergolten wird. Irenisch gesinnte Persönlichkeiten wie Josephus[1]) werden aus dem Judentum hinausgedrängt. Gemäßigte Anschauungen wie die Philos,[2]) der doch mit allen Fasern seiner Seele an seinem Volke hängt, stehen vereinzelt, und nicht im Judentum, sondern in der christlichen Kirche hat das von ihm eingeleitete Bündnis griechischen und biblischen Denkens fortgewirkt. Statt dessen entstehen haßerfüllte Produkte wie die späteren Sibyllinen, das II. und III. Makkabäerbuch,[3]) freche Fälschungen zur Verherrlichung des Judentums wie der Brief des Aristeas[4]) u. dgl. Die bekannten Gedanken der jüdischen Apologetik werden weiter in philosophischen Werken behandelt (Aristobul[5]) — seine Persönlichkeit als Lehrer des Ptolemäus Philometor (oder Philopator) ist wohl Fiktion, vgl. Bousset PRE[3] II 48 f., Religion des Judentums 28 f., Willrich, Juden und Griechen 162 ff. Die Polemik gegen das Heidentum wie sie der Brief Jeremias[6]) und die Weisheit Salomos[7]) enthalten, zeigt, wie man bei allen Versuchen, die Heiden zu Proselyten zu machen, sie dennoch gründlich verachtete. Und selbst die mit griechischer Philosophie und Rhetorik aufgeputzte Rede, welche jetzt als IV. Makkabäerbuch[3]) figuriert, ist doch ihrem Inhalt nach ein durch und durch jüdisches Machwerk.

---

[1]) Cit. nach Niese, Flavii Josephi opera 1887—1895.

[2]) Cit. nach Cohn-Wendland, Bd. I—IV, Berlin 1896—1902; sonst Mangey, Philonis Judaei opera I, II, 1742; Seitenzahlen nach Mangey I und II.

[3]) Cit. nach Swete, Bd. III, 662—762.

[4]) Cit. nach Thackeray bei Swete, Introduction to the O. Test. in Greek 1900, S. 501—574 und Wendland, Aristeae ad Philocratem epistula 1900. Verszählung nach Wendland.

[5]) Fragmente bei Euseb, Praep. evg. VIII 10, 1—17 ed. Gaisford II, 291 ff.; XIII 12, ibd. III, 310 ff. Nebenbei sei hier auch das Lehrgedicht des Pseudophokylides genannt, welches ich nach Bergk, P. L. G.[4], II. Bd., S. 81—109, citiere.

[6]) Cit. nach Swete, Bd. III, 379—384.

[7]) Cit. nach Swete, Bd. II, 604—643, vgl. mit Fritzsche, Libr. apocr., 522 ff.

6. Die Zerstörung Jerusalems ließ in Palästina noch einmal die apokalyptische Schriftstellerei stärker emporkommen. Der Parallelismus der Ereignisse legte nahe, im Namen von Männern zu schreiben, welche die erste Zerstörung Jerusalems erlebt hatten; da man schon Bücher von Jeremia und Daniel besaß, so wählte man nunmehr Baruch und Esra; auch wohl Abimelech (entstellt aus Ebedmelech). Von den beiden großen jüdischen Apokalypsen dieser Zeit scheint mir die (syrische) Baruch-Apokalypse[1]) den Ereignissen näher zu stehen als das ruhiger gehaltene IV. Buch Esra,[2]) welches freilich inhaltlich die Baruch-Apokalypse (II. Baruch von nun an genannt) an Bedeutung übertrifft. Auch das in der LXX sich findende Buch Baruch (I. Baruch)[3]) dürfte erst in dieser Zeit entstanden sein. Andere Werke ähnlicher Art sind nur in christlicher Bearbeitung erhalten, vor allem ist hier an das etwas ältere slavische Henochbuch[4]) sowie die Apokalypse des Abraham[5]) zu erinnern, weniger von Bedeutung für unsere Zwecke sind die griechische Baruch-Apokalypse (III. Baruch),[6]) das Leben Adams und Evas[7]) u. dgl.

Diese wichtigen und interessanten Werke zeigen, wie sich die jüdische Frömmigkeit in den letzten 100 Jahren vor

[1]) Cit. nach Fritzsche, Libr. apocr., 654–699, und Kautzsch, Apocr. und Pseudepigraphen II, 413—446 (Ryssel).

[2]) Cit. nach Bensly, The fourth book of Ezra in Robinson, Texts and studies III 2, 1895, S. 1 ff., vgl. mit Fritzsche, Libr. apocr., 590 ff. Übersetzung mit wichtiger Einleitung und Noten von Gunkel bei Kautzsch, Apocr. und Pseudepigr. II, 331 ff.

[3]) Cit. nach Swete, Bd. III, S. 351—359.

[4]) Cit. nach Bonwetsch, Das slavische Henochbuch, Abh. G. W. G., N. F. Bd. I Nr. 3.

[5]) Cit. nach Bonwetsch, Die Apokalypse Abrahams, St. z. Gesch. der Thl. und Kirche I 1, 1897. Vgl. hiezu auch noch die anonyme Apokalypse, die Steindorff, Tt. Uss. XVII 3a, 1899 (= N. F. II 3a) veröffentlicht hat. Die eben daselbst veröffentlichte Elias-Apokalypse ist christlich überarbeitet (ibd. S. 19).

[6]) Cit. nach M. R. James bei Robinson, Tts. Stds. V 1, 1897, S. 84 bis 94. Übersetzung bei Kautzsch II, 448 ff.

[7]) Vgl. [Tischendorf, Apocal. apocr. 1866, S. 1 ff.] Ceriani, Mon. sacr. et prof. V, 1868, 21 ff.; W. Meyer, Abh. d. bayer. Ak. der Wiss., philol.-philos. Kl. XIV 3, 1878, 185 ff.

der Zerstörung Jerusalems entwickelt hatte. Werke wie I. und II. Baruch und vor allem IV. Esra lassen erkennen, welch niederschmetternden Eindruck die Katastrophe des Jahres 70 auf das jüdische religiöse Bewußtsein gemacht hat; und zugleich zeigen sie, wie das Judentum allmählich sich in Probleme hineingearbeitet hatte, an deren Lösung es sich vergeblich zermarterte. Auch rein objektiv angesehen, vom Standpunkt allgemeiner religionsgeschichtlicher Betrachtungsweise aus, läßt sich behaupten, daß die Katastrophe für das innere geistige Leben des Judentums mit der Ausscheidung des Christentums gegeben war. Nachdem es, freilich nicht unvorbereitet, diesen entscheidenden Schritt getan, blieb ihm keine Möglichkeit zu einer wirklichen religiösen Weiterbildung mehr offen. Es mußte sich notgedrungen in dem bisherigen Besitz verfestigen und versteifen, und nachdem es viel, sehr viel für die religiöse Geschichte der Menschheit getan, gab es die Früchte seiner Arbeit freiwillig an die christliche Kirche ab. Fortan herrschten die Rabbinen: was zu ihrer Lehre und Auslegung führte, wurde sorgsam gehütet und weiter überliefert; die ganze übrige nachkanonische Literatur hat das Judentum verleugnet und abgewiesen. Um so reicher fließt von nun an die rabbinische Überlieferung, bald auch die rabbinische Schriftstellerei. Vieles von dem, was erst viel später aufgezeichnet wurde, reicht in weit ältere Zeiten zurück. Vor allem gilt dies von den charakteristischen Grundanschauungen, die längst vorhanden waren, wenn sie auch vielleicht erst spät auf den konzisen Ausdruck gebracht wurden, in dem sie uns nunmehr von irgend einem Rabbinen überliefert sind. Es ist daher nicht bloß unvermeidlich, sondern wohl auch innerlich berechtigt, wenn zur Illustration der sog. pharisäisch-rabbinischen Anschauungen auch Aussprüche aus späterer Zeit beigezogen werden. Andererseits müssen natürlich diejenigen Ideen und Gedankengänge, welche nachweislich oder doch aller Wahrscheinlichkeit nach erst in späterer Zeit entstanden sind, hier ausgeschlossen werden; denn weiter als bis zu dem Punkte der Entwicklung, da sich Christentum und Judentum voneinander schieden, beabsichtigen wir das aufgeworfene Thema nicht zu verfolgen.

Dementsprechend sind für unsern Zweck vor allem die älteren Bestandteile der beiden Talmude beizuziehen. Die Bedeutung des ethischen Mischnatraktats Pirke Aboth ist anerkannt. Die uralten Sprüche, die er enthält, sind auch für uns von besonderer Wichtigkeit. Viel hieher gehöriges Material enthalten ferner die Traktate Berachoth (vor allem die hier sich findenden rabbinischen Gebete, wozu die sonstige ältere jüdische Gebetsliteratur Schmone Esre, Habinenu Kaddisch etc. zu vergleichen ist,[1]) sodann Joma, Chagiga, Sota, Baba kamma, mezia und batra, Sanhedrin, Aboda sara etc. etc., nicht minder ist auch für die ältere Zeit wichtig die Tosefta.

Für die Mischna war mir Sammters Ausgabe leider nicht zugänglich, statt dessen ist citiert nach Surenhus, Mischna etc., 1698 ff.; Rabe, Mischnah oder der Text des Talmuds, Onolzbach 1760. Für den Traktat P rke Aboth ist durchweg Text und Zählung der Ausgabe Stracks, Die Sprüche der Väter, 2. Aufl. 1888 (Schr. I. J. Berl. Nr. 6), zu grunde gelegt; ebenso für die beiden Mischnatraktate Joma und Aboda sara; ersterer in zweiter Auflage 1904, letzterer 1888 erschienen.

Die Tosefta ist citiert nach der Ausgabe von Zuckermandel, Pasewalk 1880. Dabei sei hingewiesen auf Schwarz, Tosifta iuxta Mischnarum ordinem recomposita etc. I, 1890; Laible, Der Toseftatrakta B^e^rachoth etc. 1902.

Für den jerusalemischen Talmud stand nur zur Verfügung die in Krotoschin 1866 erschienene Ausgabe (die jedoch ganz andere Seitenzahlen aufweist als z. B. Wünsches noch zu erwähnende Übersetzung der haggadischen Bestandteile); ferner Talmud Jeruschalmi, ordo Seraim etc., ed. Lehmann 1875. Es sind daher die Zahlen, soweit möglich, nach Wünsche, Der jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen etc. 1880, beibehalten worden;[2]) in den meisten Fällen genügte diese Übersetzung vollkommen für den Zweck.

Der babylonische Talmud ist mangels anderer Ausgaben (!) citiert nach der in Basel bei Froben 1578—1581 gedruckten, durch die Zensur „gereinigten" Ausgabe,[3]) ferner nach Goldschmidt, Der babylonische

[1]) Vgl. Dalman, Worte Jesu 1898, S. 299 ff.

[2]) Citate aus dem jerusalemischen Talmud sind durch vorgesetztes jer. gekennzeichnet; b. oder Fehlen jeder Kennzeichnung deutet an, daß der babylonische Talmud gemeint ist.

[3]) Der Text dieser Ausgabe ist nach Strack, PRE² XVIII, 344 „in höchst törichter Weise verstümmelt" und wurde daher nur beigezogen, soweit nichts anderes zur Verfügung stand.

Talmud etc., Bd. I—III u. VII, Berlin 1896—1903; Pinner, Talmud babli, Traktat Berachoth I, Berlin 1842; Sammter, Talmud babylonicum, Traktat Baba mezia, Berlin 1876 ff. Im übrigen mußten die bei Ugolini, Thesaurus antiquitatum sacrarum übersetzten Abschnitte des jerusalemischen und des babylonischen Talmuds, sowie der Tosefta ergänzend beigezogen werden; endlich vor allem Wünsche, Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen I und II 1—4, 1886—1889.

Neben der talmudischen Literatur steht die midrasische, von der hier nur zu erwähnen sein dürften die älteren Kommentarwerke Mechilta zu Exodus, Sifra zu Levitikus, Sifre zu Numeri und Deuteronomium. und die späteren sogenannten Rabboth, Bereschith rabba etc. etc. Daneben sei auf die Pesikta und die Pirke d^erabbi Elieser hingewiesen.

Mechilta konnte nur nach dem bei Ugolini, Thesaurus Bd. XIV sich findenden Abdruck nebst Übersetzung citiert werden. Sifra nach: Sifra, Die Barajtha zum Leviticus, ed. Weiß (Schloßberger), Wien 1862; Sifre nach der Ausgabe von Friedmann, Wien 1864; Rabboth nach: Midrasch Rabboth 4°, I—III, Berlin 1865/66, und Wünsche, Bibliotheka Rabbinica 1880 ff.; die Pesikta etc. (des Rab Kahana), ed. Buber 1868, deutsche Übersetzung von Wünsche 1885. Die von Jellinek in dem Sammelwerk Bet-ha-Midrasch abgedruckten Midraschfragmente kommen für unsern Zweck weniger in betracht.

Weiter sind zu nennen die verschiedenen Targume, die vielfach breitere Ausführungen und mannigfache Umgestaltungen des alttestamentlichen Textes darbieten. Das älteste Targum, das des Onkelos zum Pentateuch, enthält zwar fast nur wörtliche Übersetzung. Mehr Paraphrase bietet das Targum des Jonathan ben Usiel zu den Propheten, weiter Pseudo-Jonathan und Jeruschalmi zum Pentateuch, auch als Jeruschalmi I und II (Fragmententargum) bezeichnet. Die Namen der Verfasser sind natürlich durchweg nur konventionell.

An Ausgaben seien genannt: für das Targum Onkelos: Berliner. Berlin 1884. Zu den Propheten: Lagarde, Prophetae chaldaice 1872; zu den Hagiographen: derselbe, Hagiographa chaldaice 1873; (M. David, Das Targum scheni zum Buch Esther 1898). Im übrigen ist auf die Abdrucke der Targume in der Londoner Polyglotte 1657 ff. zu verweisen.

Endlich findet sich mannigfaches Material an Texten in Sammelwerken, wie Winter und Wünsche; die jüdische Li-

teratur seit Abschluß des Kanons (vor allem Band I 1894); Hamburger, Realenzyklopädie für Bibel und Talmud Bd. II 1883; auch Lightfoots Horae hebraicae et talmudicae in IV Evangelistas, ed. Carpzov 1675/84, sowie Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch (1878), seien genannt; Zunzs berühmtes Werk über die gottesdienstlichen Vorträge der Juden ist für unser Thema weniger von Bedeutung. Ganz besonders aber sei endlich auf die verschiedenen Werke Bachers hingewiesen, nämlich die Agada der Tannaiten I. Bd. in 2. Aufl. 1903; II. Bd. 1890, die Agada der babylonischen Amoräer 1878, und die Agada der palästinensischen Amoräer Bd. I—III 1892—1899.

Diese Literatur des späteren Judentums ist eine durchaus eigenartige Erscheinung in der Geschichte der Weltliteratur. Der Eindruck, den man von ihr bekommt, ist für den Fernerstehenden wenig günstig. Man erkennt gar bald, wie in diesem ganzen ungeheuren Schrifttum die wirklich neuen Ideen außerordentlich spärlich vertreten sind; auch bei den Fragen, die unser Thema berühren, sind es im wesentlichen nur wenige Gesichtspunkte, welche alles beherrschen und in eintönigem Wechsel immer wieder hervorgehoben werden. So mannigfaltig die Formen der Ausdrucksweise, so einförmig sind die Gedanken. Auffallend berührt vor allem das Durcheinander und Nebeneinander von Richtigem, Wertvollem, Ansprechendem und Falschem, Wertlosem, Ödem und Abgeschmacktem. Ein ungeheures Inventar von religiösen, juristischen, ethischen, historischen, naturwissenschaftlichen und allen möglichen andern Notizen ist hier aufgespeichert, alles aber lauter Einzelheiten, ohne innere Ordnung. Zusammenfassende Gesichtspunkte sind wohl vorhanden, aber es wird nichts zusammengefaßt: Prinzipien werden aufgestellt, aber stets nur als Einzelsätze für einzelne Stellen und Fragen: die Details werden in riesigen Massen angehäuft, die innere Verknüpfung und plastische Ausgestaltung fehlt. Zufällige Berührungen und Anklänge sind wichtigere und häufigere Anlässe zur Ideenassoziation als der Parallelismus der Gedanken. Überhaupt geschieht die As-

soziation der Gedanken durchaus planlos und ungeregelt. Die willkürlichste Konsequenzmacherei findet sich neben auffallendem Mangel an Verständnis für wirklich vorhandene Konsequenzen; neben geistvollen Schlußfolgerungen sehen wir zahllose, abstruse Tüfteleien, Pointen gesuchtester Art neben scharfsinnigen und schlagenden Wendungen. Erst wird künstlich ein Widerspruch konstatiert, dann derselbe ebenso künstlich wieder gelöst, die entferntesten Dinge werden miteinander in Beziehung gesetzt, und aus den Beziehungen nur gefunden, was an hundert Orten einfacher gesagt ist. Der Gelehrteneigensinn und Rechthaberei tritt stark hervor, mit Vorliebe werden die Antithesen künstlich gesteigert, um eine triviale Lösung als überraschende Antwort erscheinen zu lassen. Die psychologische Beobachtung ist zwar schärfer ausgebildet und verleugnet nicht den echt jüdischen Sinn für das Wirkliche, gleichwohl bleibt sie in hohem Grade unbeweglich und verknöchert. Das religiöse Gefühl ist wohl durchzuspüren, aber nur zu oft verbirgt es sich in trockenen und trockensten Erörterungen. Die Einseitigkeit der geistigen Begabung der Semiten ist auf Schritt und Tritt zu beobachten. Wir haben hier vor uns eine riesige Gedankenarbeit mit wenig fruchtbarem Resultat, wir sehen eine eminente Energie und Ausdauer in formaler Hinsicht verbunden mit sehr geringer Kraft zur inneren Durchdringung, vor allem aber drängt sich uns überall die Unfähigkeit zur Fortführung älterer und der Mangel an weiterbildenden neuen Ideen auf. Während vieles von dem Angegebenen in semitischen Charaktereigentümlichkeiten oder ungünstigen äußeren Verhältnissen begründet sein mag, hat das letzte tiefere innere Gründe, welche sich uns eben aus der geistigen und religiösen Geschichte des späteren Judentums ergeben werden.

Zur Literatur vgl. Bousset, Religion des Judentums S. 49—53; Schürer ps. Gelegentliche Notizen und vereinzelte Ausführungen zu dem Problem, das uns hier beschäftigt, finden sich fast in allen zusammenfassenden Darstellungen der jüdischen Geschichte dieses Zeitraums; in extenso ist es fast nirgends behandelt. Verhältnismäßig viel bietet noch Gfrörer, Geschichte des Urchristentums; vgl. aus Bd. I, 1831 (Philo), 1. Teil, S. 373 ff. etc.; Bd. II, 1838 (das Jahrhundert des Heils), 2. Teil,

c. 7 und 8; weniger Graetz, Geschichte der Juden, Bd. II_2—IV, und Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel I—III, 1847—1857; desgleichen Geiger, Das Judentum und seine Geschichte[2] 1865. Wichtiger dagegen ist Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, Bd. I, Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien 1867; H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 3. Aufl., Bd. IV—VII, 1864—1868. Ferner seien genannt: O. Holtzmann, bei Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, S. 273 ff.; derselbe: Neutestamentliche Zeitgeschichte 1895; Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu 1901; Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer 1874; Israelitische und jüdische Geschichte (citiert ist im folgenden die 4. Aufl. 1901), vgl. bes. S. 300 ff. Auch Schürers bekanntes Werk über die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Aufl. 1898--1901, behandelt nur im Auszug und in gelegentlichen Ausführungen die Fragen, welche für diese Untersuchung im Mittelpunkt stehen. Dasselbe gilt von Schlatter, Israels Geschichte von Alexander dem Großen bis Hadrian 1901.

Ebenso bieten die mannigfaltigen Untersuchungen zur jüdischen Apokalyptik, welche noch immer das Interesse am meisten auf sich zieht, verhältnismäßig wenig zu unserer Frage. Am meisten noch das jüngst erschienene Werk von Paul Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba 1903; vgl. § 25 (die Heilsgewißheit des Volkes und des einzelnen), ferner § 26—29. Weniger bietet Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums (= Selbstbewußtsein Jesu, 3. Aufl., I. Hälfte) 1903, doch siehe S. 207 ff., und ältere Werke über dieses Gebiet, wie Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik etc., Jena 1857 (vgl. S. 230 ff.); Drummond, The jewish Messiah 1877 und ähnliche, wie z. B. Edersheim. The life and times of Jesus the Messiah, Bd. I 1892.

Am eingehendsten ist auch die Auffassung von Sünde und Gnade im Judentum behandelt bei Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 1903, wozu die Kritik von Perles (Boussets Religion des Judentums etc. kritisch untersucht, Berlin 1903, der ich einige wichtige Literaturangaben verdanke) und die (sehr begründete) Replik Boussets (Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum 1903), welcher wir in allen Punkten zustimmen müssen, zu vergleichen ist. Vgl. auch Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum 1892. Daneben ist auf Webers bekanntes Werk: Jüdische Theologie auf grund des Talmud und verwandter Schriften, 2. Aufl. 1896 von Schnedermann, hinzuweisen. Allerdings berücksichtigt die dort gegebene Darstellung die geschichtliche Entwicklung zu wenig und baut sich fast ausschließlich auf späteren jüdischen Schriften auf, so daß sie nur etwa als der Endpunkt der Geschichte, um deren Darstellung es sich hier handelt, in betracht kommt. Von Hamburgers Realenzyklopädie für Bibel und Talmud, 2. Aufl. (II. Bd. und Suppl.), gilt im wesentlichen das gleiche.

Von den mannigfaltigen Untersuchungen zur Geschichte und den Grundlagen der Religion des Neuen Testaments können hier nur einige

wenige aufgezählt werden. Die zusammenfassenden Darstellungen gehen zumeist auf unser Problem nur kurz ein, z. B. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte[2] I—IV, 1873—77; wichtiger ist, wiewohl nur die Hauptzüge darbietend, H. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie 1897, vgl. vor allem Bd. I S. 28 ff. Daneben H. Wendt, Die Lehre Jesu, Bd. II (1890), vor allem c. 1 u. 2; Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl. 1901, vor allem S. 8 ff., 157 ff., 209 ff. u. s. w. Fast überall zieht die Apokalyptik und daneben die Darstellung des Gesetzesdienstes das Interesse am stärksten auf sich. Die Einzeluntersuchungen, z. B. über die jüdischen Voraussetzungen der Reden Jesu, über das Verhältnis der paulinischen Theologie zur rabbinischen Lehre, über die paulinische und jüdische Anthropologie und dgl., können hier nicht in extenso aufgezählt werden, zumal dieselben zumeist die ältere Geschichte und die Zusammenhänge mit dem Ganzen der religiösen Anschauung nur wenig berücksichtigen. Neben etlichen, teils schon erwähnten Einzeluntersuchungen (Bertholet, Dalman, Cheyne, Clemen etc.) und den zusammenfassenden Werken zur alttestamentlichen Theologie, welche wie Schultz oder Marti auch unsern Zeitraum noch behandeln, sei hier nur genannt: die kleine, aber inhaltreiche Schrift von L. Lazarus, Zur Charakteristik der talmudischen Ethik (Breslau 1877), und das größere, aber breit geschriebene Werk von M. Lazarus, Die Ethik des Judentums, Frankfurt a. M. 1898, die beide, wie die meisten jüdischen Darstellungen, stark voreingenommen sind und sich von unberechtigtem Idealisieren nicht freihalten; endlich sei M. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte 1880, erwähnt. Im übrigen ist auf die Citate im nachfolgenden Texte zu verweisen.

XXIII. Kapitel.

Der Ausgangspunkt.

1. Die neueste Darstellung der jüdischen Zukunftshoffnungen bezeichnet Nomismus und Messianismus als die beiden Pole des Judentums.[1]) Es ist unverkennbar, daß beide ihre einheitliche Grundlage in dem Glauben an die Erwählung Israels haben. Der gesamte Nomismus wurzelt in dem stark ausgeprägten Bewußtsein der nationalen Prärogative und der hieraus entspringenden besonderen Verpflichtungen Israels, die eigentliche messianische Hoffnung des Judentums ist eo ipso national geartet, und selbst die uni-

[1]) Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums 1903 (Selbstbewußtsein Jesu 3. Aufl.), S. 88 f.

versale Eschatologie hat die nationalen Motive nicht völlig überwunden.

In seiner Darstellung der „Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter“ (Berlin 1903) charakterisiert Bousset den Zeitraum mit den Worten: die Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit zur Kirche. Was dazu berechtige, wird S. 55 angegeben. „Von der Bildung einer Kirche dürfen wir allemal dann sprechen, wenn 1. die Religion sich vom nationalen Leben des Volkes löst oder sich zu lösen beginnt, wenn 2. trotz dieser Ablösung nicht der reine religiöse Individualismus entsteht, sondern neue mit dem nationalen Leben nicht zusammenhängende Formen religiöser Gemeinsamkeit gefunden werden, wenn endlich 3. die Religion in dieser neuen Form die Grenzen der Nation zu überschreiten beginnt.“ Seit der Makkabäerzeit „treten mit aller Deutlichkeit und Kraft alle die Erscheinungen hervor, die uns das Recht geben, von einer jüdischen Kirche zu reden.“ S. 62.

Im Gegensatz hiezu scheint uns gerade dies charakteristisch zu sein, daß die jüdische Frömmigkeit sich niemals von der nationalen Grundlage abzulösen vermocht hat, sondern stets wieder auf die speziellen Vorrechte und Pflichten des jüdischen als des auserwählten Volkes zurückkam. Hier in diesem Kapitel sind zuerst die Erscheinungen, welche dagegen zu zeugen scheinen, kurz zu besprechen.

Zunächst und vor allem ist zu betonen, daß gerade Bousset selbst in großen Abschnitten und an vielen einzelnen Stellen seines Werkes die „nationale Bedingtheit“ der jüdischen Religion hervorhebt und klarstellt; vgl. Abschnitt III und sonst; siehe auch „Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum“, S. 23. Der Gesamteindruck gerade seiner Darstellung ist der, daß die jüdische Religion doch überall und immer wieder in dem nationalen Partikularismus hängen blieb, daß sie niemals über die Volksreligion im eigentlichsten Sinne des Wortes hinauskam.

Verfolgt man die Anwendung des Wortes „national“ bei Bousset, so fällt auf, daß es in doppeltem Sinn gebraucht wird, das eine Mal im Sinn von politisch, dann wieder in allgemeinerem Sinn von „volksmäßig“, das Volk angehend, auf dem natürlichen Volkszusammenhang beruhend u. s. w. Es ist bezeichnend, daß, während S. 55 nur von Lösung vom „nationalen Leben“ die Rede ist, S. 62 statt dessen „nationales und politisches Leben“ gesagt wird. Die Loslösung vom politischen Leben der Nation ist offenbare, von niemand zu bestreitende Tatsache. Sie aber ist schon zur Perserzeit vorhanden, wie Bousset S. 54 selbst betont. Gingen dann am Anfang der Makkabäerzeit nationale Politik und nationale Religion wieder Hand in Hand, so lösten sie sich doch in der Tat in kürzester Frist aufs neue. Die Frömmigkeit der Pharisäer wollte mit Politik nichts zu tun haben, aber wurde sie darum vom nationalen Leben abgelöst? Wurde sie unjüdisch? Betonen nicht gerade die Pharisäer die nationale Grundlage, die Verknüpfung jeder Frömmigkeit,

die in ihren Augen diesen Namen verdiente, mit der Zugehörigkeit zum „Samen Abrahams"? Wann traf es für die Anschauung des Judentums wirklich zu, daß „der Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen größer wurde als der zwischen einem geborenen Juden und einem geborenen Heiden"? Bousset S. 3. Ansätze dazu wurden gemacht in der Literatur der vormakkabäischen Zeit vor allem in der Diaspora, und man kann etwa sagen, daß die Heiden und die Gottlosen dem Frommen gleich ferne standen, vgl. die Zusammenstellung Mt. 18,17, auch 5,46 f., ja der Haß gegen die Gottlosen im Volk mochte manchmal dazu führen, anerkennend von Heiden zu sprechen: rein theoretisch betrachtet wurde vielleicht da und dort zugegeben, daß auch einzelne Heiden die Gebote Gottes erfüllten, vgl. IV Esr. 3,36; Rö. 2,26 f. — aber nirgends machen sich solche Ansätze ernstlich kritisch gegen den Satz von den Prärogativen Israels geltend. Vielmehr werden dieselben zumeist unmittelbar daneben erst recht in vollster Schärfe betont.

Was die über die ganze Welt verstreuten Juden vor wie nach dem Untergang des jüdischen Staatswesens in Palästina zusammenhielt, war nicht eine bestimmte Auffassung des Wesens Gottes oder eine bestimmte Sittlichkeit, sondern die religiöse Observanz, die den nationalen Unterschied immer wieder bezeugenden Zeremonien, Beschneidung, Sabbatfeier, Speise- und Reinheitsgesetze, Tempelsteuer und Wallfahrten nach Jerusalem, kurz lauter Dinge, welche ihre unüberwindliche Kraft eben darum besaßen, weil sie die nationalen Gefühle, das Bewußtsein der Erwählung vor den andern Völkern immer neu belebten und stärkten. Gerade der volksmäßige Zusammenhang erhielt das Gebilde der jüdischen Religionsgemeinde in ihrer Zerstreuung über die Erde.

Man wird dem Gesagten die universalistischen Tendenzen des Judentums entgegenhalten, wie sie sich in der Literatur und in der kolossalen Expansion des Judentums seit der Makkabäerzeit zeigen. Es fragt sich aber, ob dieser Universalismus für das Verständnis und die Beurteilung der eigentümlich jüdischen Frömmigkeit in betracht gezogen werden darf.

Was die Literatur anlangt, so ist zunächst der „Universalismus", der auf die Verherrlichung des jüdischen Volkes vor der Welt hinausläuft, in Wahrheit nichts anderes als eine andere Form nationaler Zukunftshoffnung auf größerem Hintergrund. An sehr vielen universalistisch klingenden Stellen aber handelt es sich in der Tat eben darum, und nicht oder doch viel weniger um das Heil der Heiden; so z. B. bei Deuterojesaia im Gegensatz zu den Ebed-Jahwestücken

(s. S. 238). Selbst wenn, wie z. B. in den Psalmen, scheinbar nur von der Verherrlichung Gottes vor aller Welt, von seiner Herrschaft über alle Völker, die er im Gericht antreten solle, u. s. w. die Rede ist, so kann der Hintergrund immer noch der sein: dadurch wird Israel verherrlicht; es offenbart sich, daß sein Gott der Gott der Welt ist. Daß Gott auch der Heiden Gott sei, gab jeder Jude zu, aber damit vertrug sich der ausgeprägteste Partikularismus. Das Buch Jona bestätigt als Ausnahme die Regel. Tobit spricht davon, daß Gott sich vielleicht der Sünder, vor denen jetzt Gottes Macht gepriesen wird, erbarmen werde, Tob. 13, 7 f., und weissagt, daß alle Heiden sich bekehren werden zur wahrhaftigen Furcht Gottes, Tob. 14, 6. Allein daß diese Bekehrung letztlich doch zur Verherrlichung Zions und des erwählten Volkes bestimmt ist, zeigt der Zusammenhang Tob. 13, 11 ff.; 14, 7 deutlich: es wird sofort beigefügt: der Herr wird sein Volk erhöhen. Auch von Rabbi Elieser wird der Ausspruch überliefert, daß einst alle Heiden sich bekehren werden, Ab. sar. 24a; was andere Rabbinen aus derartigen Worten gelegentlich machten, zeigt Ab. sar. 3b (R. Jose). Andere ähnliche Belege s. bei Bousset, S. 80 ff., vgl. auch M. Lazarus, Ethik des Judentums § 149 ff. Es handelt sich bei alledem nicht darum, ob das Judentum die Bekehrung der Heiden in größerem oder geringerem Umfang erwartet hat, sondern wie diese Erwartung zu beurteilen ist. In Wirklichkeit bedeutet es keine Zurückdrängung des national Jüdischen, wenn in Aussicht genommen wird, daß die Heiden Juden werden sollen. Dabei blieb die Religiosität des Juden jüdisch. Aber auch zugegeben, daß an manchen Stellen wirklich nur von einem gemeinsamen Besitz desselben Heiles für Juden und Heiden die Rede ist — wiewohl derartige Aussagen vielfach, so z. B. in den Testamenten der XII Patriarchen, auf christliche Bearbeitung zurückgehen, — was folgt daraus für die Charakteristik der jüdischen Frömmigkeit in unserem Zeitraum? M. E. ändern derartige Hoffnungen schlechterdings nichts an den nationalen Grundlagen der jüdischen Frömmigkeit; sie überbrückten für die Gegenwart den Gegensatz zwischen den Heiden und dem erwählten Volke keineswegs.

Ganz das gleiche gilt aber auch für die expansive Tätigkeit des Judentums. Die jüdischen Gemeinden im römischen Reiche blieben trotz ihres Anhanges von Proselyten abgesonderte, in scharfem Gegensatz zur Umgebung stehende Größen: „Heil uns, daß wir nicht unter die Völker vermengt sind“, ruft Baruch II aus! 48, 23. Trotz Mt. 23, 15 wissen wir nicht, wie weit bei der Gewinnung der Proselyten die Initiative auf Seiten der Juden war, wie weit eher die nach Erlösung suchenden Heiden sich herzudrängten. Wer zum Judentum übertrat, schloß sich damit einem andern nationalen Verband an; dies hebt Bousset selbst mit Recht hervor (S. 79). Die Proselyten blieben trotz allem, was z. B. bei Philo über ihre Gleichberechtigung (vgl. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden S. 284—290) und bei Rabbinen über die Liebe Gottes zu ihnen (vgl. Bacher, Tann. II 103; Mech. zu Ex. 22, 20 u. s. w.) gesagt wird, doch nur ein Anhang der wirklichen Gemeinde; der Bericht der Apostelgeschichte zeigt, wie die Predigt des Paulus vor den Juden immer wieder an dem Punkt scheitert, daß die Proselyten und vollends die Heiden gleichen Anteil an dem Heil haben sollen, das dem auserwählten Volk verheißen ist, Act. 13, 45; (17, 5); 18, 6 etc. Und daß vollends die literarische Propaganda des Judentums, die Fälschungen klassischer Schriftsteller und dgl. in keiner Weise der Überbrückung des Gegensatzes von Juden und Heiden, vielmehr nur der Verherrlichung des Judenvolkes dienen sollten, liegt auf der Hand.

Es ist richtig, daß die Spruchweisheit der vormakkabäischen Zeit die Neigung zeigt, über die nationale Bedingtheit zum allgemein Menschlichen hinauszuführen. Allein wie national denkt und fühlt schon der Siracide! Mit allumfassenden universalistischen Sätzen weiß er von der Erschaffung der Menschen zu reden und zu betonen, daß der Herr ihnen allen ein Gesetz gegeben habe, das Leben verheißt: aber das Ende ist eben doch, daß Gott als Erbteil sich Israel ausersah, 17, 1—17. Die Äußerung der Liebe zu Gott in Wahrheit und Gerechtigkeit ist, daß man Erbarmen übt an Israel Tob. 14, 7, und das Glück des Tobias ist nicht vollständig, bis

er noch den Untergang Ninives erlebt hat und sich vor seinem Tod darüber hat freuen können, Tob. 14, 15. Vom Buch Judith zu reden ist überflüssig. Wie die Jubiläen die Sonderstellung Israels betonen, ist bekannt, vgl. 2, 19; 16, 17. 18: 22, 15f. und viele ähnliche Stellen, vor allem auch die bezeichnende Darlegung über die Beschneidung 15, 30—34. Esther beginnt ihr Gebet mit dem Hinweis auf die Erwählung Israels aus allen Völkern, Esth. LXX (13, 15 f.); C. 8 f. „Und nun, du bist Gott, und wir sind das Volk, das du lieb gewonnen hast; sieh her und erbarme dich, Gott Israels; denn wir sind dein Eigentum“, etc., mit dieser immer wiederkehrenden Begründung bittet der (resp. die) Verfasser der Psalmen Salomos um Gnade und Vergebung, Ps. Sal. 9, 8. „Um Israels willen ist die Welt geschaffen“, heißt es IV Esr. 6, 55, vgl. ber. 32b etc., und Ps. Esra fährt fort: „Die andern Völker sind dem Speichel gleich“: 6, 56, und in dieser Weise ließe sich noch lange fortfahren, wenn es nötig wäre; vgl. Volz, Jüd. Eschatologie, S. 107—109; Bacher, Tann. II 98 ff. etc. In alledem zeigt sich nur immer wieder, wie das Judentum in seiner Religiosität sich durchaus auf sein Erwählungsbewußtsein gründet. Wie tief das Bewußtsein der nationalen Prärogative Israels in den Herzen der Juden saß, bezeugt endlich nichts deutlicher als die Geschichte des Urchristentums. Wie ist doch die ganze neutestamentliche Literatur durchtränkt und durchsetzt mit dem Bewußtsein, daß das jüdische Volk seine besondere Stellung unter den Völkern habe als das einzig erwählte Volk! Der Apostel, der am entschiedensten gegen jüdische Verengerung der Religion Christi kämpft, spricht am deutlichsten von dem Heil, das dem Volk Gottes im besonderen zuteil geworden ist und noch bevorsteht. Kurz, was für die Stellung des Judentums unter den Religionen des Perserreichs gilt, gilt noch mehr für diese Zeit. Das Charakteristische der jüdischen Gemeinde war eben die Energie, mit der es seiner Religion die nationale Grundlage wahrte. Auch in den dürftigsten Zeiten fühlte sich die Gemeinde als Volk; instinktiv das Richtige fühlend, sammelte sie Volkskraft und wußte, daß es um ihre Religion geschehen sei, sobald die na-

tionalen Schranken fielen. Das Judentum ist eine ganz singuläre Erscheinung mit seiner gewaltigen Expansionskraft und bleibenden nationalen Beschränktheit. Die christliche Kirche aber ist gerade durch die prinzipielle Bestreitung der zwischen Juden und Nichtjuden bestehenden Schranke (vgl. die paulinischen Briefe, Gal. Röm.; Eph. 2, 11–22, etc. etc.) zur Kirche geworden. Weil das Judentum sich nicht in den Gedanken zu finden vermochte, daß Heiden wirklich an dem Heil, das Israel erhoffte, teilhaben sollten, blieb es auf der Stufe der Volksreligion stehen; eben weil sich hier die Religion nicht von der Nationalität zu lösen vermochte, verlor sie ihre Bedeutung und Weltwirkung an die Kirche, für welche diese Gebundenheit nicht vorhanden war. Man hört Paulus an, bis er spricht: Ich will dich ferne unter die Heiden senden, Act. 22, 22, vgl. Luk. 4, 28 ff.; Mc. 12, 1–12 etc. An diesem Punkte schieden sich immer wieder Judentum und christlicher Glaube.[1] Ist es aber für die Kirche gerade im Gegensatz zu dem Judentum, aus dem sie doch hervorging,[2] charakteristisch, daß sie die dort bestehende nationale Begründung und Begrenzung der Religion bestritt, so wird man die

[1]) Vgl. z. B. was der Jude Trypho zu Justin dem Märtyrer spricht: *ἐκεῖνο δὲ ἀποροῦμεν μάλιστα, εἰ ὑμεῖς εὐσεβεῖν λέγοντες καὶ τῶν ἄλλων οἰόμενοι διαφέρειν κατ' οὐδὲν αὐτῶν ἀπολείπεσθε οὐδὲ διαλλάσσετε ἀπὸ τῶν ἐθνῶν τὸν ὑμέτερον βίον ἐν τῷ μήτε τὰς ἑορτὰς μήτε τὰ σάββατα τηρεῖν μήτε τὴν περιτομὴν ἔχειν* . . . Das ist für ihn das erste, erst dann folgt *καὶ ἔτι ἐπ' ἄνθρωπον σταυρωθέντα τὰς ἐλπίδας ποιούμενοι ὅμως ἐλπίζετε τεύξασθαι ἀγαθοῦ τινος παρὰ τοῦ θεοῦ μὴ ποιοῦντες αὐτοῦ τὰς ἐντολάς.* Just. Dial. c. Tryph. Otto, Corp. Apol. II³ 38 C und D.

[2]) Vielfach wird heutzutage hervorgehoben, daß es schon vor Jesus im Judentum eine Richtung gegeben habe, welche in der Zukunftshoffnung das Nationaljüdische wenig betonte, vgl. O. Holtzmann, Neut. Zeitgesch. 243 f.; Dalman, Worte Jesu 112; s. a. Clemen, Lit. Centr.Bl. 1903. S. 163 a. Ohne das Vorhandensein dieser Richtung (vgl. I. und III. Bilderrede Henochs, slav. Henochbuch etc.) bestreiten zu wollen, muß doch darauf hingewiesen werden, daß die Predigt Jesu in ihrer faktischen geschichtlichen Wirkung ohne Zweifel mehr bedeutet, als nur eine Steigerung von Tendenzen, die schon vor ihm im Judentum vorhanden waren. Das Christentum steht hier im Gegensatz zum Judentum, wenn anders Paulus wirklich Jesum richtig verstanden hat und auf die Berichte über die Geschichte des Urchristentums irgend ein Verlaß ist.

Anwendung des Begriffs Kirche, so verbreitet dieser Sprachgebrauch auch geworden ist, auf die jüdische religiöse Volksgemeinschaft, ablehnen dürfen. Mit demselben, ja mit mehr Recht als von einer „Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit zur Kirche" könnte man von einer „Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit zur Rasse" sprechen.

Daß die jüdische Frömmigkeit in der Tat vom Erwählungsglauben aus zu verstehen ist, kann natürlich nur durch die folgende Darlegung im ganzen erwiesen werden. Zur Erläuterung des oben Gesagten ist nur noch darauf hinzuweisen, daß die jüdische Eschatologie in der Tat aus verschiedenen Gedankenkreisen zusammengeflossen ist, die nicht ganz in Einklang miteinander gebracht sind, daß aber gleichwohl die nationalen Gesichtspunkte immer wieder entscheidend darin zur Geltung gelangen. Die eigentlich messianische Hoffnung, d. h. die Hoffnung auf die Aufrichtung des Reiches Davids im hl. Lande, geht zurück auf die Schriften der Propheten Jesaia, Micha, Ezechiel etc. Einem ganz andern Gedankenkreise ist die individuelle Zukunftshoffnung entsprungen. Hier bot die ezechielische Vergeltungslehre die bedeutsamsten Anregungen zur Weiterführung der Probleme. Endlich ist die allgemeine Eschatologie, d. h. der Glaube an ein allgemeines Weltgericht, allgemeine Totenauferstehung u. s. w., der Gegensatz von dieser Welt und jener Welt wieder ein Gedankenkreis für sich, der vielleicht nicht ganz auf jüdischem Boden ausgebildet worden ist, wenn auch das Judentum diese Anschauung aufs engste zunächst mit der individuellen Zukunftshoffnung in Verbindung zu setzen gewußt hat. Die Kombination mit der messianischen Hoffnung führte zu allerlei Ausgleichsversuchen, die im einzelnen uns hier nichts angehen. Wichtig ist nur, daß die nationale Zukunftshoffnung niemals aufgegeben wurde, so sehr sie auch allmählich gegenüber der allgemeinen Eschatologie zurücktrat, ferner daß sie gerade in unserm Zeitraum für das Bewußtsein des Volkes die größte Bedeutung gehabt hat, wie die Apokalypsen, das Neue Test. und die wahnsinnigen Empörungsversuche gegen die Römer gleichmäßig erkennen lassen, endlich daß selbst in der universalen Eschatologie das Judentum immer mehr den Versuch macht, die Heilsgewißheit des Volkes und des einzelnen Frommen mit nationalen Gesichtspunkten und Gründen zu motivieren, vgl. Kap. 34. Damit aber waren, da zugleich die Expansion des Judentums aufhörte, die universalistischen Tendenzen für die jüdische Religion vollends bedeutungslos geworden.

XXIV. Kapitel.

Die Sünde der Vergangenheit.

Die jüdische Gemeinde hat zu allen Zeiten besonderen Wert darauf gelegt, daß sie die wirkliche und gerade Fort-

setzung des ehedem von Gott erwählten und um seiner Sünde willen zeitweilig bestraften Volkes Israel sei. Die Beschäftigung mit der Geschichte der Vergangenheit verdrängte nicht bloß zeitweise, sondern jahrhundertelang ganz und gar das Interesse an den Erlebnissen der Gegenwart. Kaum daß die makkabäische Erhebung wieder Anregung zur Geschichtsschreibung gab: aber alles, was seit der Rückkehr aus dem Exil bis auf diese Tage sich ereignet hatte, wurde vergessen. Nur Esras und Nehemias Tätigkeit wurde vermöge ihrer Memoiren der Nachwelt überliefert. Im übrigen aber konzentrierte sich das Interesse durchaus auf die Geschichte, von welcher die altheilige Literatur berichtete. Die Erinnerung an diese Vergangenheit wirkte im Judentum ebenso drückend wie erhebend; sie ist ein Spiegelbild der widerspruchsvollen Stimmung, welche dem Judentum überhaupt aufgeprägt ist. Die Erscheinungen, welche sich schon in der letzten Periode anbahnten, haben sich weiter entwickelt; das wirkliche Bild der Vergangenheit ist dem Bewußtsein völlig entschwunden, und nur etliche einförmige, aber um so schärfere Kontraste sind geblieben. Daß die Väter über die Maßen sündig waren, steht ebenso fest, wie daß die Frommen unter ihnen über die Maßen fromm waren. Die Strafe der Gottlosigkeit wird immer stärker geschildert; der übernatürliche Segen, die Herrlichkeit und Pracht derer, welche Gott gehorsam waren, immer mehr gesteigert. Inhaltlich erscheint wie bisher die Abgötterei, oder was dasselbe ist, die Hurerei als die Sünde der Vergangenheit schlechthin, daneben werden die biblischen Angaben reproduziert, oder man beschränkt sich darauf zu sagen, daß das Gesetz Gottes übertreten worden sei, daß man gegen Gott gesündigt habe u. s. w.

Im allgemeinen hat man den Eindruck, daß das Bekenntnis zu der Sünde der Väter oft reine Formel ist. Sobald aber besonderes Unglück das Ganze oder auch den einzelnen trifft, fühlte man die Sünde der Vergangenheit als eine Last, die noch nicht wirklich vom Volke genommen sei. Besonders hat die Verfolgung des Antiochus und später der zweite Untergang Jerusalems die Empfindung des Schmerzes auch über

die noch immer von den Vätern her nachwirkende Schuld lebendig erregt.

1. Wie fromme Juden die Schuld der Väter als eigene Schuld empfanden, zeigt für die vormakkabäische Zeit z. B. das Buch Tobit. Am Pfingstfeste gedenkt Tobit der Drohungen des Amos: Eure Feste sollen in Trauer verkehrt werden. und all euer Jauchzen in Klage, (Am. 8, 10); Tob. 2, 5 f. In seinem Schmerz betet er zu Gott und kommt von dem eigenen Sündenbekenntnis unvermerkt hinüber in das Bekenntnis der Sünde der Vergangenheit im allgemeinen: „Strafe (mich) nicht nach meinen Sünden und nach meinen Vergehungen und nach denen meiner Väter, welche vor dir sündigten. Denn sie übertraten deine Gebote und du gabst uns hin zur Plünderung und Gefangenschaft und zum Tode und zum Spott aller Völker, unter die wir zerstreut sind u. s. w., Tob. 3, 3 f. (B) [1]). Auch Tobits Lobgesang beginnt mit dem Bekenntnis zu der Sünde der Väter: das gehört, wie es scheint, nunmehr zu jedem richtigen Gebet, vgl. Tob. 13, 5. 9 (B). In der Not der Belagerung durch Holofernes sehen die Bewohner Betyluas die Strafe für ihre Sünden und die Sünden ihrer Väter Jud. 7, 28. In Daniel 9, 4 ff. lesen wir ein Gebet, welches fast in jedem Verse die Schuld der Vergangenheit erwähnt. Es zeigt, wie die Frommen zur Zeit der furchtbaren Verfolgung des Antiochus Epiphanes empfanden; sie fühlten, — jedoch nicht alle, der Verfasser des I. Makkabäerbuches, der c. 90 Jahre später schrieb, ist anderer Anschauung, vgl. 1, 11 ff. —, wie die Sünde der Väter noch nicht vollkommen gesühnt sei; vgl. Dan. 9, 24.[2]) Wo sich in älteren Werken Sündenbekenntnisse fanden, wurden sie in den Bearbeitungen reproduziert vgl. III Esr. 1, 46 f.; 6, 14; 8, 73 ff. oder gesteigert, vgl. II Chr. 36, 14

---

[1]) Nach S* steht nur die erste Person Sing.: „ich habe wider dich gesündigt und deine Gebote übertreten!" Doch bleibt stets die Erwähnung der ἁμαρτίαι und ἀγνοήματα τῶν πατέρων.

[2]) Ob das Gebet im Text des Danielbuches ursprünglich ist oder nicht, wie v. Gall, Die Einheitlichkeit des Buches Daniel, Marti (Komm. z. Stelle) annehmen, doch siehe auch Meinhold, Th. L. Z. 1901, 542, ist für unsern Zweck gleichgültig.

mit III Esr. 1, 47. Wurden derartige Werke bei der Übersetzung ins Griechische erweitert und ergänzt, so finden wir nicht selten bei den eingefügten Gebeten am Anfang das stereotype Bekenntnis zu der Schuld der Väter, vgl. Dan. LXX 3, 28 ff.; Esth. LXX 14, 6 f. (= C. 17 f. Swete); der Götzendienst ist die Sünde schlechthin, s. auch Brief Jer. v. 1; Sibyll. III, 275 ff. Auch in den Psalmen Salomos, die sonst mehr die Sünde der letzten Makkabäer berücksichtigen und diesen Herrschern die Schuld an dem ganzen Unheil der Gegenwart zuschieben möchten, fehlt doch nicht das reumütige Bekenntnis auch der allgemeinen Schuld der Väter, Ps. Sal. 9, 1-3; beachte den Übergang von der 3. Person v. 1 zur ersten v. 2: der Abfall der Väter ist *ἀνομία ἡμῶν* für den Betenden.

2. Wenngleich man aber in der angegebenen Weise auch in diesen späten Zeiten noch die Not der Gegenwart mit der Sünde der Väter in Zusammenhang brachte, so gab man doch gleichzeitig ebenso dem Gefühl Ausdruck, daß man sich von der Sünde der Vergangenheit weit geschieden wisse. Und beide Richtungen liegen oft unmittelbar nebeneinander. Zwar daß Sirach nur referierend von der Sünde der Vergangenheit spricht, c. 44, 1—50, 24, ist in der besonderen Absicht begründet die diesen Teil seines Buches beherrscht; (*αἰνέσωμεν*!) Aber gerade aus den Zeiten der Bedrängnis durch die Syrer stammen vielleicht Bitten wie: rechne uns nicht die Schuld der Vorfahren zu, Ps. 79, 8, oder Klagen darüber, daß Gott sein Volk verstoße, Ps. 44, 10; 74. 1, daß er nicht ausziehe mit dem Heer seines Volks, während man doch seinen Bund nicht gebrochen, sein Gebot nicht verletzt habe, Ps. 44, 18 ff. Es scheint, als ob die glaubenseifrige, kriegsbegeisterte makkabäische Partei mitunter daran Anstoß genommen habe, wenn gewisse Kreise des Volkes gar zu willig mit dem Bekenntnis der Väterschuld bei der Hand waren, und wenn sie, mit diesem Bekenntnis im Munde, schlaff und träge sich in das Unvermeidliche fügen wollten. Wenigstens läßt Judith 8, 9-27, verglichen mit 7, 28, darauf schließen. Judith will nichts davon wissen, daß man aus irgend einem Grunde, und wäre es auch die Schuld der Väter, sich den Feinden ergebe. Das heißt für sie, Gott ver-

suchen. „Denn nicht gibt es jetzt noch irgend ein Geschlecht, Stamm oder Familie oder Stadt bei uns, die Götter anbeten, welche mit Händen gemacht sind, wie es ehedem geschah“, Judith 8, 18. Was vergangen ist, ist vergangen, und soll jedenfalls die Hände nicht lähmen für den Kampf der Gegenwart. Als die Pharisäer erst wirklich und völlig die Herren im Volke geworden waren, als es ihnen gelungen war, dem ganzen Leben des Volks den Stempel ihres Geistes aufzudrücken, schwoll das Bewußtsein der sittlichen und religiösen Überlegenheit über die Väter vollends aufs höchste an. Johannes der Täufer und Jesus sahen sich in dieser Beziehung einem ähnlichen Gegensatz gegenüber wie einst Jeremia nach der Reform Josias. „Wären wir gewesen zu den Zeiten unserer Väter, wir wären nicht ihre Genossen gewesen beim Mord der Propheten“ Mt. 23, 30. Wie wenig das Judentum zur Zeit Jesu wissen wollte von einem Zusammenhang mit der Sünde der Vergangenheit, zeigt die Aufnahme, welche das Gleichnis von den bösen Weingärtnern Mt. 21, 33 ff., die Rede des Stephanus mit ihrem *ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε· ὡς οἱ πατέρες ὑμῶν καὶ ὑμεῖς*, act. 7, 51 und Worte Christi wie das von dem Bauen der Prophetengräber Mt. 23, 29, bei dem Volke fanden.

Die furchtbare Katastrophe des Jahres 70 scheint nun allerdings bei vielen auch die Erinnerung an die Schuld der Vergangenheit wieder lebendiger erregt zu haben. Wenn das lange Bußgebet, das I Bar. 1, 15–3, 8 sich findet, wirklich aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems stammt, so zeigt es, wie damals unter dem Eindruck der ähnlichen Situation eine ähnliche Stimmung wie seiner Zeit während und nach dem Exil vorherrschte. In Redewendungen, welche durchweg aus der Phraseologie des Deuteronomiums und des Buches Jeremia stammen, klagt der Verfasser, daß Juda um der Sünde der Väter willen immer noch im Lande der Verbannung sei, 3, 5. 8; auch wird ziemlich unmißverständlich betont, daß man doch im Lande der Verbannung alle Ungerechtigkeit der Väter abgetan habe 3, 7. Wenn nun gleichwohl die Verbannung Israels noch kein Ende hat, so ist das daraus zu

erklären, daß Gott noch immer der Schuld der Väter gedenkt, 3, 4 ff.; vgl. I Bar. 3, 13; 4, 6–8. 12. 28; IV Esr. 8, 31: nos et patres nostri mortalibus moribus egimus etc. 3, 25 ff. Das sog. Achtzehn-Gebet, das seine jetzige Gestalt wahrscheinlich kurz nach der Zerstörung Jerusalems erhalten hat[1]), erwähnt die Sünde der Väter nicht, sondern spricht nur im allgemeinen von der Sünde des Volkes, die Gott verzeihen möge. Auch im übrigen zeigt sich, daß in den Gebeten des Judentums die Bitte um Vergebung der Sünde der Väter von jetzt an allmählich selten wird; sie war jedoch in der Tat eine Zeit lang stehende Gebetsformel geworden.

3. Es ist charakteristisch für die widerspruchsvolle religiöse Stimmung des Judentums, daß auch inhaltlich die religiös-sittliche Beurteilung der eigenen Geschichte so mannigfachen Schwankungen unterworfen war. Die heilige Überlieferung erzählte unumwunden auch von den Schwächen und Sünden der berühmtesten Helden der Vergangenheit, wie z. B. der Patriarchen, Davids und Salomos, und die Schriften der Propheten strotzen von Anklagen gegen ihre Zeitgenossen. Je mehr aber im Lauf der Zeit mit dem Elend der Gegenwart das Bedürfnis, sich der Vergangenheit zu freuen, wuchs, umsomehr Schwierigkeiten bereiteten diese Erzählungen und verdammenden Strafreden; und doch war das Geschick, das das Volk seit Jahrhunderten erduldete, so furchtbar, die Strafen, von welchen die Überlieferung und ihre Ausgestaltung berichtete, so schwer, daß man im Interesse der göttlichen Gerechtigkeit auch wieder sich getrieben fühlte, an einzelnen Punkten so schwarz als nur möglich zu malen. So fing man an, resp. man fuhr fort auf der einen Seite zu verschweigen, umzudeuten, zu entschuldigen; zugleich aber steigerte man das Verwerfungsurteil ins Ungemessene.

Besonders schroff schied sich auch das spätere Judentum noch von der Sünde Jerobeams: der ganze Haß gegen die Samaritaner, vgl. Sir. 50, 26, spiegelt sich wieder in dem

---

[1]) Die Grundlage dieses Gebets ist älter, cf. Dalmans Text a in den Worten Jesu 299 f. und Bousset, a. a. O. 155 f.

Abscheu, mit welchem man von dem Abfall Jerobeams vom Tempel, vom Hause Davids und von der wahren Religion zu den Götzen sprach. Daß man auch im Nordreich Jahwe diente, was die Propheten doch auf jeder Seite bezeugen, tritt ganz und gar zurück: die religiöse Seite der Trennung wird fast ausschließlich hervorgehoben. Das Haus Joseph gilt als verworfen, Ps. 78, 67. Wie der Chronist den Abfall der zehn Stämme beurteilt, ist bekannt, vgl. II Chr. 13, 9–12. Sirach, der in seinem Lobpreis der Väter nur wenig von der Sünde der Väter redet, wird auffallend bitter, wo er auf Jerobeam und das Nordreich zu sprechen kommt, vgl. Sir. 47, 21. 23–25; 48, 15. Tobit hebt mit Nachdruck hervor, daß er es nicht gemacht habe wie das Geschlecht seines Vaters und sein ganzer Stamm, vielmehr sei er jedesmal zum Fest nach Jerusalem hinaufgezogen etc., Tob. 1, 4–6. Der Verfasser der ass. Mos. scheint geneigt, die 10 Stämme auch für das Unheil, das Juda traf, verantwortlich zu machen, vgl. 3, 5: Ihr habt gesündigt, sprechen die zwei Stämme zu den zehn in der Verbannung, und wir sind auch hieher gefangen geführt worden. Nach der Rückkehr der zwei Stämme aber seien die andern zehn immer mehr zu Heiden geworden, lesen wir ebenda 4, 9.[1]) Auch für Josephus ist Jerobeam der Betrüger, der das Volk verführte und zum Abfall von der Religion der Väter und zur Übertretung des Gesetzes verleitete, vgl. Antt. VIII 8, 4 (225 ff.); 11, 2 (276 ff.) etc. etc. Ebenso bekommt Jerobeam in der syrischen Baruchapokalypse sein übliches Verwerfungsurteil, und wie wenn es sich um ein- und denselben Gegenstand handelte, werden unter dieser Rubrik auch die Heidenvölker, die „viele Missetaten und Freveltaten verübten und

[1]) Der Text an dieser Stelle ist verderbt und vieldeutig. Clemen (bei Kautzsch, Pseudepigr. 323 Anm. b) wird mit devenient nationes das Richtige treffen, doch dürfte der Verfasser bei den zu Heiden gewordenen zehn Stämmen nicht an die Mischbevölkerung von Samaria oder Galiläa denken, sondern an die verschollenen zehn Stämme in Assyrien. Viel milder als II Bar. urteilt IV Esr. 13, 41 f., wonach sich die zehn Stämme in der Gefangenschaft aus eigenem Entschluß bekehrt haben. Ähnliche Erwartungen auch bei Rabbinen z. B. Simon ben Jochai, Sanh. 110b; Tos. Sanh. 13, g. E.; Zuckerm. S. 435, 27 ff.; Bacher, Tann. II, 145.

niemals recht handelten," mit abgemacht, II Bar. 62, 1–7. Ähnliche Urteile lesen wir in der späteren jüdischen Literatur. Stand ja doch seit langem das Urteil fest: Jerobeam ist der „Sünder", der an allem Unheil der zehn Stämme schuld ist. Vgl. Pirke Ab. 5, 18; Sanhedrin 101b; jer. Ab. sar. I 1, 1a. An dem Tage, da Jerobeam die goldenen Kälber aufstellte, wurde Rom gebaut b. Schabb. 57a; jer. Ab. sar. I 2, 2b, vgl. Sanh. X 2, 36b etc.; Bacher, pal. Amor. I, 106.

In der eigenen jüdischen Geschichte ist es besonders König Manasse, dessen Sünde wie in der bisherigen Literatur, so auch jetzt noch grimmig verurteilt wird. Trotz allem, was der Chronist von seiner Bekehrung erzählte, obwohl man sogar ein Gebet besaß, das er nach seiner Bekehrung gesprochen haben sollte, trotz allem, was die Legende von seiner Errettung aus dem glühenden Pferd in Babylon zu berichten wußte:[1]) sein Aufenthalt mußte schließlich doch das ewige Feuer sein, erklärt II Bar. 64, 9, ebenso Mischna, Sanh. XI, 1; vgl. jer. Sanh. X 2, 37a, anders b. Sanh. 103a (umstritten). Mit ihm werden die andern gottlosen Könige Judas verworfen, vgl. z. B. ass. Mos. 2, 7; oft aber wird ihrer auch nicht besonders gedacht, wie z. B. in II Bar. c. 56—67 oder an der angeführten Stelle der Mischna. Selbst die schroffen Anklagen Ezechiels, wonach die Sünde der zwei übriggebliebenen Stämme schlimmer gewesen sei als die der zehn andern, die schon weggeführt waren, werden gelegentlich wiederholt II Bar. 1, 2 f.: „denn die früheren Stämme wurden von ihren Königen dazu gezwungen zu sündigen, diese zwei aber zwangen und nötigten ihre Könige zu sündigen."

Aber trotz alledem ist für die Gestaltung des Geschichtsbildes in jener Zeit und für die damalige Beurteilung der eigenen Vergangenheit keineswegs die Neigung zu harter Selbstverdammung charakteristisch: Man findet derartige Aussprüche wohl, aber man kann sich des Eindrucks nicht entschlagen, daß sie mehr einer gewissen Sucht zu eigensinnigen

[1]) Andere Relation s. jer. Sanh. X 2, 37a und b, vgl. außerdem die Nachweise bei Ryssel, Syr. Baruchapokalypse; Kautzsch, Apokr. u. Pseud. II, 437, Anm. a.

Pointierungen als wirklichem Bedürfnis entsprechen. Vielmehr geht die allgemeine Richtung der Zeit[1]) auf die Verherrlichung der Vergangenheit; und es zeigt sich das auch auf dem religiös-sittlichen Gebiet deutlich genug. Auch der Verfasser von II Bar. verweilt mit Vorliebe bei der Schilderung der Frömmigkeit der Väter und bei den Heilsgütern, die ihnen geschenkt waren. Die guten Taten Abrahams und der Patriarchen, Moses und Aarons, — von der Anfertigung des goldenen Kalbes wird nicht gesprochen — Davids, Salomos, Hiskias, Josias u. s. w. werden über die Maßen erhoben. Zur Zeit Davids und Salomos wurden die Gebote des Allmächtigen wirklich ausgeführt, und die Bewohner des Landes sündigten nicht II Bar. 61, 6 f. Die Absicht des Überblicks über die Geschichte der Vergangenheit ist weder hier noch bei Hen. c. 89 oder in der ass. Mos. c. 2—4 wirklich die, das Volk um seiner Vergangenheit willen ernstlich anzuklagen. II Bar. insonderheit spricht mehr von der Sünde der Heiden als der des eigenen Volkes, vgl. 58, 1; 60, 1; 61, 2; 62, 7; 67, 5 ff. etc. Daß hiebei die ganze Geschichte der Vergangenheit als ein Wechsel von Sünde und Gericht einerseits, Gnade und Frömmigkeit andererseits dargestellt wird, wobei beide stets unvermittelt sich ablösen, ist nach dem Vorgang der deuteronomistischen Geschichtsschreibung selbstverständlich.[2]) Charak-

---

[1]) Seit der Berührung mit dem Hellenismus beginnt das Judentum den Ruhm und die Ehre, vor allem den Nachruhm zu schätzen und sucht allmählich auch auf diesem Gebiet mit den Hellenen zu konkurrieren. Es ist charakteristisch, wie oft im I. Makkabäerbuch der Hinweis auf den unvergänglichen Ruhm bei der Nachwelt als Motiv für Heldentaten hervorgehoben wird, vgl. in der Abschiedsrede des Mattathias I Makk. 2, 51, ferner 3, 9 und dazu die ältere Ausdrucksweise 3, 7 nach Prov. 10, 9, oder die Beschreibung der Heldentat des Eleasar Awaran 6, 44 (*ἔδωκεν ἑαυτὸν τοῦ σῶσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ περιποιῆσαι αὐτῷ ὄνομα αἰώνιον*). Auch die nachdrückliche Hervorhebung Kohelets, daß es kein Gedächtnis an die Vergangenheit bei denen gebe, die in Zukunft leben werden, Koh. 1, 11, daß der Weise wie der Tor vergessen werde, 2, 16, vgl. 9, 5, bezeugt dasselbe. Nicht minder natürlich der lange Lobpreis der Väter bei Sirach, vgl. die Bemerkungen Schlatters, Gesch. Israels etc. S. 71.

[2]) Dieselbe schematische Anschauung auch im II. Makkabäerbuch; vgl. Willrich, Juden und Griechen 68.

teristisch ist nur, wie die „schwarzen Wasser“ nach Möglichkeit auf geschichtliche Erscheinungen vor und außerhalb der Geschichte Israels verlegt werden; das erste ist die Übertretung Adams, das zweite die der Heidenvölker, zumal der Ägypter, das dritte die der Amoriter, die Israel verführten, das vierte Jerobeam und die Heiden, das fünfte Manasse etc. Nach dem allen konnte man, ohne sich selbst zu wehe zu tun, ruhig sagen, daß des schwarzen Wassers immer mehr gewesen sei als des hellen, II Bar. 53, 6. Schriften, welche für heidnische Leser bestimmt waren, gingen naturgemäß in der Tendenz der Selbstverherrlichung noch weiter. Wie die Sibyllinen immer wieder die Frömmigkeit und Reinheit des gottesfürchtigen und gottgeliebten Judenvolkes beschreiben, ist bekannt. cf. Sib. III, 218 f., 573 ff., IV, 25 ff., V, 248 ff. Im Buche der Weisheit wird betont, wie leicht die Sünde Israels gewesen sei gegenüber der der Ägypter, Sap. 15, 1 ff.; 18, 9 ps. Der ganze Aristeasroman dient, abgesehen von der Verherrlichung des Gesetzes, dem nämlichen Zweck. Vor allem aber strebte man, die Patriarchen von jedem Makel, der nach der Überlieferung ihnen anhaftete, zu reinigen.[1]) Nach dem Bericht Gen. 27, 19 ff. lügt Jakob seinen Vater an, indem er spricht: ich bin Esau, dein Erstgeborener, v. 19, und antwortet auf die Frage: bist du mein Sohn Esau? mit den Worten: ich bin es, v. 24. Das Buch der Jubiläen glaubt dies zu bessern, indem es Jakob nur und zwar beidemale sagen läßt: „ich bin dein Sohn,“ Jub. 26, 13. 19, und einen noch traurigeren Versuch,

[1]) Die Testamente der Patriarchen allerdings sprechen von den Sünden und Vergehungen der Söhne Jakobs frei und unverhohlen; sie gestalten nur (nach dem Vorgang der Jubiläen) die Patriarchen ganz und gar zu jüdischen Frommen um, die, wenn sie einen Fehltritt getan haben, mit allen, auch äußeren Bezeugungen der Buße, mit Fasten und Weinen und Klagen Vergebung suchen; vgl. Test. Rub. 1, Sim. 2, ferner die Exegese von Gen. 37, 29 in Bereschit r. 84 und im pal. Targ.: Ruben kehrte um, d. h. bekehrte sich; s. a. ibd. 82 zu 35, 23. Daß Eliezer ben Hyrkanos behauptete: auch Abraham, Isaak und Jakob hätten nicht bestehen können, wenn Gott nach dem Rechte mit ihnen verfahren wäre (Arachin 17a), ist ein sehr auffallender Satz, der zu der Lehre vom „Verdienst der Väter“ schlecht stimmen will.

Jakob durch verlogene Exegese zu reinigen, macht der Midrasch zur Genesis an dieser Stelle; vgl. Weber[2], a. a. O., S. 54 f. Doch ist es nicht bloß die Absicht, die Vergangenheit zu verherrlichen, die zu solchen Kunststücken trieb; es wirkten auch andere religiöse Tendenzen und Grundsätze mit. Wenn z. B. von den Nachkommen Gutes berichtet war, so bemühte man sich um der Theorie willen, die Väter, wiewohl sie nach der Überlieferung als Frevler vom Gericht ereilt waren, doch zu entschuldigen oder zu reinigen: dies kam Ruben, Hophni und Pinehas, den Söhnen Samuels, David und Salomo[1]) zugute; vgl. b. Schabb. 55b, 56a. Lange Debatten wurden geführt über die Frage, ob z. B. das Geschlecht der Wüstenwanderung Anteil habe am zukünftigen Leben, ja fast dei allen Persönlichkeiten, welche die heilige Überlieferung brandmarkte, wurde diese Frage aufgeworfen und von den Autoritäten oft sehr verschieden beantwortet. Doch blieben die verdammenden Entscheidungen selten unwidersprochen; vgl. jer. Sanh. X 2, 38b. Nach der Mischna haben nur drei Könige keinen Teil am zukünftigen Leben (Jerobeam, Ahab, Manasse), Mischna Sanh. XI 1. In solchem Zusammenhang waren Erörterungen über die Frage, was schwerere, was leichtere Sünde gewesen sei, unvermeidlich. Trotz vereinzelter schroffer Urteile[2]) überwiegt doch die Tendenz zu milden Entscheidungen; freilich ist schwer zu entscheiden, wieweit diese Debatten der Gelehrten Ausdruck der Gesamtanschauung waren oder nicht. Manchmal finden sich, zumal in späterer Zeit, auch die beiden Tendenzen bei der Beurteilung der Vergangenheit, die belastende und die entschuldigende in merkwürdig widerspruchsvollen Weiterbildungen nebeneinander. So heißt es einerseits, an der Sünde des goldenen Kalbes seien eigentlich die Fremdlinge schuld ge-

---

[1]) Nach jer. Sanh. II 6, 9b (R. Jose) liebte Salomo seine Weiber, um sie unter die Flügel der Schechina zu führen! Außerdem vgl. Bacher, Pal. Amor. I, 84.

[2]) Akiba sprach z. B. dem Geschlecht der Wüste und den zehn Stämmen die Teilnahme an der künftigen Welt ab, jer. Sanh. X 4, 38b; X 5, 39a; ebenso dem der Sintflut, ibd. X 2, 38b, beides blieb nicht ohne Widerspruch; vgl. Volz, Jüd. Eschatologie, 314 f.

wesen, sie hätten gesagt: das sind deine Götter etc., Ex. 32, 4; andererseits wird verschärfend behauptet, die Israeliten hätten von dem Manna Götzenopfer dargebracht (Samuel ben Nachman, Bacher, Pal. Amor. I, 495) u. s. w. Schließlich durften selbst die Propheten nichts Böses mehr über Israel gesagt haben, ohne daß sie dafür gestraft wurden: Nach b. Jebam. 49b starb Jesaia, als er in der Zeder zersägt wurde, in dem Augenblick, da die Säge an seinen Mund kam, weil er gesagt hatte: „inmitten eines Volkes von unreinen Lippen wohne ich!" Jes. 6, 5; und nach Simon ben Lakisch[1]) wurde Moses Hand deswegen aussätzig (Ex. 4, 6), weil er den Verdacht ausgesprochen hatte, die Israeliten würden ihm nicht glauben!

Dem Judentum der hier darzustellenden Periode sind solche Äußerungen nicht zur Last zu legen; sie zeigen nur, wohin die Richtung der ganzen Zeitströmung schließlich führte. Es wäre nicht schwierig, Äußerungen gerade entgegengesetzter Art in der späteren jüdischen Literatur zu finden; derartige Widersprüche wurden wie so viele andere getragen, ohne Schwierigkeiten zu bereiten. Die schwankende Beurteilung der Schuld der Vergangenheit blieb im Judentum unverändert bestehen. An Bußtagen und Fasttagen bekannte man mit den Worten der Schrift die Sünde der Väter, daneben grassierte die maßloseste Verherrlichung der Vergangenheit und wurde kein Kunstgriff gescheut, um blutrote Sünden schneeweiß zu waschen. Im ganzen hat man den Eindruck, als sei schon vor der Erhebung des Judentums in der Makkabäerzeit die Schuld der Vergangenheit nicht mehr eine wirklich drückende Last auf den Gemütern gewesen, wio ehedem in der Zeit des älteren Judentums. Der Abstand gegen früher war zu groß, und vieles trug dazu bei, die Vergangenheit dem Bewußtsein der Gegenwart zu entrücken. Die Schuld schien wirklich gesühnt: wem mochte es zur Zeit Christi im Ernste glaublich dünken, daß alles gerechte Blut, das auf Erden ver-

[1]) Die Aussprüche des Simon ben Lakisch machen einen kernigeren, originelleren Eindruck als die mancher anderer Rabbinen, sie sind aber auch zumeist noch willkürlicher, gewaltsamer und subjektiver als die anderer.

gossen ist, von dem Blute Abels an bis auf das Blut Sacharjas, des Sohnes Berechjas, erst an diesem Geschlecht sollte gerächt werden? (Mt. 23, 35.) Wenn dann auch wohl in Zeiten großen nationalen Unglücks die Erinnerung an die Schuld der Väter wieder aufwachte, so war es doch mehr das gegenwärtige Geschick, als die Betrachtung der Vergangenheit, die dazu führte.

XXV. Kapitel.

Das nationale Geschick und die religiöse Selbstbeurteilung.

1. Während der jüdischen Frömmigkeit aus der Berührung mit der persischen Religion keine Gefährdung erwuchs, bedeutete die Ausbreitung der geistig überlegenen und sinnlich verlockenden griechischen Kultur über den Orient auch für das Judentum eine große Gefahr. Zwar blieb diese Kultur auf die Städte beschränkt, dafür aber war die Hauptstadt Jerusalem für das Judentum auch von unvergleichlich größerer Bedeutung als sonstige politische und geistige Metropolen im damaligen Orient. Es ist oft gezeigt worden, inwiefern das Judentum auch innerlich auf die griechische Kultur vorbereitet war. War auch der religiöse Monotheismus der Juden von der monotheistischen Weltanschauung des Hellenismus weit verschieden — monotheistisch war die Anschauung doch: sie konnte daher leicht mit griechischen Ideen durchsetzt werden. Die Richtung des damaligen griechischen Geisteslebens ging auf ethische und Weltanschauungsfragen: dasselbe zeigt uns die im Judentum blühende Weisheitsliteratur. Wie der griechische Weise die rechte Lebenskunst zu lehren versprach und durch das Bemühen, sie in seinem Leben darzustellen, von dem ungebildeten Volk sich unterschied, so konnte der חכם im Sinne der Proverbien oder der Sprüche Sirachs der Welt eine besondere Lebenskunst bieten als den Weg zur Glückseligkeit. Andererseits verstanden es die Griechen besser als die Juden, das Leben in vollem Zug zu genießen, es mit allen erdenklichen Reizen zu schmücken, die Freuden des Diesseits auszukosten. Ihre geistige Überlegenheit ließ sich nicht bestreiten;

warum sollte man diese Bildung von sich stoßen? Solche Gedanken sind dem Judentum in der Zeit der Diadochen, namentlich aber seit Jerusalem dem syrischen Reich einverleibt war, nicht fremd geblieben. Aber ein unübersteigliches Hindernis stand dazwischen: das Gesetz verbot dem Juden, die Sitten fremder Völker nachzuahmen. Denn die überall zu grunde liegende Forderung ist eben die: Ihr sollt nicht sein wie die andern Völker! Lev. 18,24 ff.; 20,23 ff.; Num. 15,38 ff. etc. Das Dogma von der Erwählung Israels und die Forderung des Nomismus stehen in engster innerer Verbindung miteinander.

Alle die jüdischen Kreise in Jerusalem wie auf dem Lande, welche auf das zu Recht bestehende Gesetz hielten, sahen darum in allen den hellenisierenden Sitten und Einrichtungen, welche seit der Seleucidenzeit in Jerusalem ihren Einzug hielten, ein schweres nationales Ärgernis und grobe nationale Versündigung. Der bezeichnendste Interpret dieser Stimmung ist der Verfasser des I. Makkabäerbuchs. Ὑιοὶ παράνομοι (S) sind es, die in Juda dafür arbeiten, sich mit den Völkern anzufreunden, welche in der bisherigen Absonderung den Grund für allerlei Unheil erblicken, I Makk. 1,11. „Sich mit den Heiden verbinden“ und sich „dazu verkaufen, Böses zu tun“ sind dem Verfasser gleichbedeutend, ibd. 1,15. Das Gymnasium mit seinen die Scham verletzenden Leibesübungen, war ihm ein schwerer Anstoß; wie er urteilt auch der Verfasser des Buches der Jubiläen (3,31) über diesen Punkt. Welche Schmach mußte es für Leute dieser Gesinnung sein, wenn es vorkam, daß sogar die Priester am Altar den Dienst verließen, um den Wettkämpfen im Gymnasium zuzusehen! II Makk. 4,14. Es ist bezeichnend, daß das Judentum beim Zusammenstoß mit fremder Kultur wiederum (wie einst gegenüber den kanaanitischen Gottesdienstgreueln) sofort auch bei diesem Gebiete einsetzen zu müssen sich bewußt ist. So groß die Neigung und der Zug dazu war, ebenso klar und bestimmt ist auch die Opposition dagegen. Wie sehr sich das Judentum in dieser Beziehung den Hellenen überlegen wußte, zeigt ganz besonders die Sibylle, s. B III, 171, 185 ff., 203 f., 596,

764, IV, 33 ff., V, 166 f., 387 f., 430, vgl. II, 73 etc. Ob der Abstand wirklich so groß war, wie es in den Sibyllinen dargestellt wird, steht dahin: vorhanden war er ohne Zweifel. Auch Sirach hält es für nötig, vor derartigen Sünden eindringlich zu warnen, vgl. Sir. 5, 2. 8; 9, 3 ff.; 18, 30; 23, 12–15. 16 ff. etc. Sind seine Mahnungen auch meist unter anderem als dem hier zu behandelnden Gesichtspunkt aufgestellt, so ist doch auch bei ihm der Appell an das Nationalgefühl vorhanden. An der Stelle, wo er von den unzüchtigen Reden der Heiden spricht, äußert er auch den Wunsch, daß derartige *λέξις* . . . *μὴ εὑρεθήτω ἐν κληρονομίᾳ Ἰακώβ* 23, 12. Es zeigt sich hier ein ähnlicher Nationalstolz, wie ihn einst Altisrael besaß, und mit den Worten: „so tut man nicht in Israel!“ auszudrücken pflegte. Was damals die Sitte forderte, das verlangte jetzt mit noch größerem Nachdruck das göttliche Gesetz, nämlich das lebendige Bewußtsein: derartiges ist dem Juden als Juden verboten. Vgl. die Verurteilung der Sünde Sodoms und der Töchter Lots Jub. 16, 6 ff., und die ganze Ausdrucksweise Jub. 20, 3 ff.; 30, 8: es soll keine Ehebrecherin in Israel gefunden werden, . . . denn Israel ist Gott geheiligt u. s. w., s. a. 33, 10–20: es gibt keine größere Sünde als die Hurerei . . . . Israel ist ein heiliges Volk Gotte, seinem Herrn . . . und es soll nicht sein, daß dergleichen Unreines inmitten eines heiligen Volkes erscheine, v. 20; s. a. 39, 6; 41, 26. Derartige grobe Versündigungen erschienen als eine die ganze Nation belastende Schuld. Ehen mit Angehörigen fremder Völker, gegen welche die Jubiläen aufs schärfste ankämpfen, standen ihnen gleich, vgl. Jub. 20, 4; 25, 1 ff.; 27, 8; 30, 7. 11–17; 34, 21 etc., der schlimmste Greuel aber war es, wenn jemand es wagte, das Zeichen des Bundes am eigenen Leibe, die Beschneidung, zu beseitigen, I Makk. 1, 15; Jub. 15, 14–34. Von der Zeit der Makkabäer spricht der Verfasser des Buches der Jubiläen, wenn es 15, 33 heißt: „Jetzt aber verkünde ich dir, daß die Kinder Israels gegen diese Ordnung treulos sein und ihre Kinder nicht beschneiden werden gemäß diesem ganzen Gesetze, . . . und alle Söhne Beliars werden ihre Söhne ohne Beschneidung lassen, wie sie geboren sind, und es wird ein Zorn ausgehen

über die Kinder Israel, ... weil sie seinen Bund verlassen haben und von seinem Wort abgewichen sind, indem sie die Ordnung dieses Gesetzes nicht halten; denn sie haben ihre Glieder gemacht wie die Heiden, so daß sie vertrieben und ausgerottet werden von der Erde" etc., s. auch 20,3; außerdem vgl. Pirke Ab. 3, 11; Strack, Sprüche der Väter[2] 1888, S. 38 Anm. x (unter Verweisung auf I Makk. 1,15; jer. Pea I 1, 16b (4b), s. a. b. Sanh. 99a und Bacher, Tann.[2] I, 190). Die Beschneidung war das Siegel der Zugehörigkeit zum auserwählten Volk, und die Beurteilung, welche solches Tun erfährt, zeigt deutlich, daß die Gewißheit der Erwählung der eigentliche Nerv des religiösen Empfindens geblieben ist.

Der Verfasser des ersten Makkabäerbuchs verschweigt eine Reihe anderer Vorkommnisse, welche schlimm genug waren, das Bewußtsein des Volkes schwer zu drücken. Aus II Makk. und Josephus wissen wir, daß in der hohenpriesterlichen Familie nicht bloß die Vorliebe für die Fremden am stärksten war, vgl. II Makk. 4,9 ff., sondern daß auch die schwersten Verletzungen des heiligen Amtes vorkamen. Auf Mischehen unter den Priestern spielt Jub. 30,16 an; II Makk. und Josephus lassen erkennen, wie das hohenpriesterliche Amt durch Geld von gesetzlich unberechtigten Bewerbern erschlichen wurde, wie die Rechte des Hohenpriestertums vor heidnischen Königen verhandelt, von heidnischen Königen Hohenpriester eingesetzt und abgesetzt wurden. Bis zum Mord an heiliger Stätte scheint es gekommen zu sein; vgl. zu II Makk. 4,34 ff. Jos. Antt. XI, 7, 1 (297 ff.); Wellhausen, Israel. und jüd. Gesch.[4], 190 Anm. 2; 251 Anm. 2; Willrich, Juden und Griechen, 89f. Alle diese Dinge wurden von den ernster Gesinnten lebhaft als nationale Schuld empfunden: „Plage über Plage bringt das und Fluch über Fluch und allerlei Strafe und Plage und Fluch wird kommen, sowohl wenn Israel dies tut, als auch wenn es seine Augen zudrückt vor denen, die Unreinheit tun und vor denen, die das Heiligtum Gottes entweihen, und vor denen, die seinen heiligen Namen beflecken; dann wird alles Volk gemeinsam wegen all dieser Unreinheit und Befleckung gerichtet werden!" Jub. 30,15. Trotz aller

individualistischen Tendenzen war das Gefühl der nationalen Zusammengehörigkeit im Judentum stark genug, um das Bewußtsein lebendig zu erhalten, daß der Same Abrahams als Einheit verantwortlich sei für das Tun seiner Glieder. Noch immer gab es in jenen späten Zeiten eine Art von nationalem Sündenbewußtsein und nationalem Schuldgefühl, dem sich keiner, auch der Unschuldigste nicht, zu entziehen wagte. Als die Verfolgung des Antiochus ausbrach, zweifelte niemand unter denen, die wirklich Juden sein wollten, daran, daß es sich hier um ein göttliches Strafgericht über das abtrünnig gewordene Volk handele. Ganz altisraelitisch klingt es, wenn der Verfasser des I. Makkabäerbuches sagt: ein schwerer Gotteszorn lag über Israel (II Kg. 3, 27; cf. II Sam. 24, 1; Jes. 10, 25), I Makk. 1, 64; Jub. 15, 34. Deutlicher spricht das Buch Daniel neben dem Bekenntnis der Väterschuld von der Sünde der Gegenwart, Dan. 9, 16, und insonderheit auch von den Verletzungen des Bundes, welche in den letzten Zeiten überhand nehmen werden, Dan. 11, 30. 32; 12, 10. Über die allgemein verbreitete Ungerechtigkeit und die Befleckung des Heiligtums durch illegitime Priester und ungesetzliche Opfergaben in der vormakkabäischen Zeit klagt der Verfasser der Ass. Mos. c. 5. In II Makk. wird betont, daß Antiochus unmöglich den Tempel hätte plündern können, so wenig wie Heliodorus vor ihm, wenn nicht viele Sünden vorher in Jerusalem geschehen wären, II Makk. 5, 18, cf. auch 6, 14 f. Zumeist werden allerdings einzelne Abtrünnige, oder eine bestimmte Partei, die Griechenfreunde als die Gottlosen für das Unheil des Ganzen ausdrücklich verantwortlich gemacht; vgl. Dan. 11, 30. 32; 12, 10; I Makk. 1, 10 f. etc.; so wird in der großen Vision des Buches Henoch, cc. 85—90, im Bilde geredet von der Verblendung der Gottlosen in Jerusalem, die trotz alles Rufens der Einsichtigen nicht hören, noch sehen wollen und daher schließlich dem Feuer übergeben werden, Hen. 90, 7. 27. (Nach dem Zusammenhang können unter den „verblendeten Schafen" nur die abtrünnigen Juden der vormakkabäischen Zeit gemeint sein.) Allein auch die Frommen, die in der Verfolgung treu und standhaft blieben, die lieber sich

töten ließen, als daß sie den Bund gebrochen hätten, so unschuldig sie sich wissen an dem Unheil, das über Israel gekommen ist, sie empfinden doch die Heimsuchung als eine Strafe der gemeinsamen Schuld, vgl. Dan. 9, 16. Der sechste der sieben Märtyrer spricht: wir leiden dieses um unserer selbst willen (δι' ἑαυτούς), weil wir gegen unsern Gott gefrevelt haben, II Makk. 7, 18. 32. 38 und siehe danach auch IV Makk. 17, 22; 18, 4.

2. Als das makkabäische Geschlecht die Herrschaft sich erkämpft hatte, ging es bald in denselben Bahnen, wie die von ihm verdrängten älteren Hohenpriester. Die Frommen sagten sich schon ehe die Freiheit recht erkämpft war, von den Makkabäern los, I Makk. 7, 13 f.; später wurde der Gegensatz immer schärfer, je mehr die herrschenden Priesterfürsten verweltlichten und die Frommen unter die Leitung der Pharisäer und Schriftgelehrten kamen. Mit dem Ende der politischen Freiheit durch die Römer 64 v. Chr. war dann der von nun an herrschende Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadducäern mit seinem halb politischen, halb religiösen Charakter vollständig ausgebildet. Wie man in den Kreisen der pharisäisch geleiteten gesetzesstrengen Frommen über die reichen Priester dachte, zeigt der Psalter Salomos. Die Makkabäer sind dem Verfasser des ersten Psalms schlimmer als die Heiden, ihre Entweihung des Tempels schändlicher als die des Antiochus, Ps. Sal. 1, 8. Was Pompejus im Heiligtum verübte, war die Strafe für die vorhergehende Entweihung des Heiligtums durch die Juden, speziell die sadducäischen Priester. Ps. Sal. 2, 3. 7. Was dabei von Hurerei und Unzucht in Jerusalem gesagt wird, 2, 11–13, ist, teilweise wenigstens, wohl als rhetorische Übertreibung zu betrachten; die Ausdrucksweise knüpft an die überlieferte Form der prophetischen Strafreden an. Denn es ist schwer vorstellbar, daß nach der Makkabäerzeit in Jerusalem noch „Hurerei“, d. h. Abgötterei vorgekommen sein soll. Eher wäre noch an Hurerei im eigentlichen Sinne des Wortes zu denken, vgl. 4, 4 ff.; 8, 9, wie ja den späteren Makkabäern derartiges auch von Josephus nachgesagt wird, Jos. Antt. XIII, 14, 2 (380); 15, 5 (398). In dem

Untergang des makkabäischen Königshauses sieht der Verfasser dieser Psalmen ein gerechtes Gottesgericht, 2, 16; 8, 8 ff.; 17, 8, vgl. ass. Mos. 6, 1 f.; hat sich dieses Haus doch widerrechtlich die Königskrone auf das Haupt gesetzt, 17, 5 f. Überhaupt wissen die Psalmen Salomos über die allgemeine Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit zu klagen, 17, 20, und lebendig ist das Gefühl, daß solche Sünden das Ganze belasten, mag der einzelne Fromme noch so sehr sich von dem Gottlosen unterscheiden. Mochten die Frommen unter den Gottlosen sein wie unschuldige Lämmer, so ward durch die Sünden dieser Priester doch Jerusalem im ganzen entweiht, 8, 22 f. Schon der enge Anschluß an die Ausdrucksweise der kanonischen Schriften bewirkte, daß diese Gedankenreihen nicht gänzlich verschwinden konnten. Dabei ist natürlich zuzugeben, daß sie auch bei dem Verfasser der Psalmen Salomos nicht mehr die alles beherrschenden sind. Bezeichnend ist nur, wie sie neben den andern unverändert bestehen bleiben. In weiten Kreisen des jüdischen Volkes herrschte damals das Gefühl, daß nicht nur der einzelne, sondern das Volk als Ganzes von Schuld beladen sei und der Vergebung bedürfe; das bezeugt neben den Psalmen Salomos (vgl. Ps. Sal. 17, 45 mit Luk. 1, 74) das Neue Testament, s. Luk. 1, 77; Mt. 1, 21, und die ganze allgemeine Erregung, die das Auftreten Johannis des Täufers mit seinem Ruf zur Buße im Volke hervorbrachte; selbst die Frömmsten der „Frommen" konnten sich ihr nicht entziehen und die Gleichgültigen und weltlich Gesinnten mußten sich anschließen, Mt. 3, 7.

Es liegt nahe anzunehmen, daß diese Stimmung durch die Not der Zeiten verstärkt und gesteigert wurde. Die Psalmen Salomos zeigen, welchen Eindruck die Eroberung Jerusalems durch Pompejus machte: die mühsam erkämpfte Freiheit war wieder verloren, Jerusalem aufs tiefste gedemütigt, der Tempel des Herrn schändlich entweiht; ein Heide hatte das Allerheiligste betreten! Die Tyrannei des Herodes und der römischen Prokuratoren wären geeignet gewesen, das Gefühl, von Gott verworfen zu sein, zu steigern. Die Schandtaten der letzten Hohenpriester, endlich der greuelvolle Zustand unter

der Schreckensherrschaft der Zeloten mußten jedem ernst Gesinnten die Augen öffnen; Jochanan ben Sakkai soll vierzig Jahre vorher die Zerstörung Jerusalems geahnt haben, b. Jom. 39b. Allein diejenigen Kreise des jüdischen Volkes, welche der Bußpredigt der Geschichte ernstlicher nachzudenken gewillt waren, scheinen zum großen Teile im Christentum aufgegangen zu sein: im jüdischen Volke als ganzem hat erst das entsetzliche Ereignis selbst den Trotz niederzuschlagen vermocht. Nach diesem Gericht mußte man wohl zugeben, daß man schuldig sei: der Schmerz über den Fall der Nation konnte sich kaum anders Ausdruck verschaffen, als in dem Bekenntnis der Sünde und Schuld, die solches verursacht hätten. Es ist begreiflich, daß gerade die frömmsten und edelsten Vertreter der Nation, ein Jochanan ben Sakkai mit seinen Schülern, Gamaliel und andere ihrer Gesinnung, zu solchem Bekenntnis am willigsten waren, vgl. Mech. Ex. 19, 1 und b. Keth. 66b. 67a, und siehe Bacher, Tann.[2] I 42, 44, 52 f. etc. Nunmehr lesen wir in I Bar., — neben dem Bekenntnis zu der Schuld der Väter — das Bekenntnis der Sünden der letzten Generation I Bar. 4, 7. 12. 28, vgl. 1, 19.[1]) Selbst die Sibylle, so sehr sie bei jeder Gelegenheit das himmelschreiende Unrecht der Zerstörung Jerusalems der Welt verkündet, spricht doch davon, daß die Einwohner Jerusalems vor der Katastrophe die Frömmigkeit weggeworfen und furchtbare Mordtaten im Tempel begangen hätten, Sib. IV 117 f.; vgl. Geffcken z. St. Alle die Schriften, die nach 70 entstanden sind, bekennen unter dem Eindruck dieses Strafgerichts die Sünde des Volkes, vgl. II Bar. 48, 33 ff.; 70, 3–5; IV Esr. 3, 25 ff.; 8, 26. 31 ff.; 14, 30 f.[2]) Und in der mannigfaltigsten Form geht seitdem dieses Bekenntnis durch die ganze jüdische Literatur. „Wehe den Kindern"

[1]) Daß in diesem Gebete, ebenso wie nachher in den Liedern, vom Götzendienst die Rede ist, ist kein Grund gegen die Ansetzung des Werkes nach 70 p. Chr. Denn es erklärt sich teils aus der Einkleidung des Werkes, teils wird einfach überlieferter lyrischer Stoff reproduziert, vgl. 4, 7 mit Deut. 32, 17; Ps. 106, 37.

[2]) Für den Priester Josephus ist die Verleihung des Priestergewands an die Tempelsänger allein schon ein hinreichender Grund für den Untergang des Tempels, Jos. Antt. XX 9, 6 (216—218).

spricht Gott dreimal am Tage, „denn ihrer Sünden wegen habe ich mein Haus zerstört und meinen Tempel verbrannt und sie unter die Völker verbannt“, so lesen wir gleich auf der ersten Seite des Talmud, Ber. 3a.[1]) Nicht wenigen Rabbinen erschien die Sünde des zweiten Tempels größer als die des ersten, wie schon die vollständigere und dauerndere Zerstörung erweise, Joma 4b. Die Sünden des ersten Tempels waren Götzendienst, Wollust und Blutvergießen; die Zeitgenossen des zweiten Tempels dienten zwar dem Gesetz und hüteten sich vor Übertretung der göttlichen Forderungen und Entziehung des Zehnten, aber sie waren geldgierig und gehässig gegen einander, was sogar jene drei Sünden aufwiegt, jer. Jom. I 1, 4a ff. Zur Zeit des ersten Tempels sündigte man offen, zur Zeit des zweiten heimlich, darum erfuhren jene auch das Ende der Strafzeit, diese nicht! b. Jom. 9b; jer. a. a. O., 4b, s. auch Mischn. Sota IX 9; b. Sota 47b ff. Vielfach floß auch in späterer Zeit der erste und der zweite Untergang des Tempels ineinander; die dazwischenliegende Zeit galt als eine einheitliche Zeit der Sünde und der Heimsuchung. Wenn schon zu den Zeiten der späteren Makkabäer dem Verfasser des Buches Henoch und zur Zeit Herodes' des Großen dem der assumptio Mosis der gesamte Opferdienst des zweiten Tempels als befleckt und unrein erschien, vgl. Hen. 89, 73; ass. Mos. 4, 8, so gefiel man sich später, wie es scheint, gelegentlich geradezu darin, z. B. die Priester des zweiten Tempels (Simon den Gerechten ausgenommen[2]) geflissentlich gegenüber denen

[1]) Nach Bacher, Tann. II, 162 Anm. 3 lautete der Text dieser Stelle ursprünglich: „Wehe mir, daß ich mein Haus zerstört habe“ etc. und obige (immerhin charakteristische) Form ist Korrektur, um das „Wehe mir!“ im Munde Gottes zu vermeiden. Zu obigem Text vgl. Goldschmidts Text, Anm. 18 („לבנים שבעינת fehlt im Text).

[2]) Vgl. jer. Jom. V 2, 24a; VI 3, 30b; b. Jom. 39a; Tos. Sota XIII; Zuckerm. 319, 11 ff. Was sein Verhältnis zu dem von Sirach verherrlichten Hohenpriester Simon anlangt, so kann ich mich nur dem anschließen, was Bousset, a. a. O., 143 Anm. 1 ausführt. Die Identität beider ist mehr als wahrscheinlich. Zumeist wird übersehen, daß auch nach jer. Jom. VI 3, 30b Simon der Gerechte der Vater des Onias ist, der den Tempel in Leontopolis baute, d. h. er gehört in die nächste Nähe der makkabäischen Zeit.

des ersten herabzusetzen. Im ersten Tempel gab es nur 18 Hohepriester, im zweiten 80, 81 oder 85, erklärt jer. Jom. I 1, 4a. In der Tat fehlte es in der ganzen Zeit des zweiten Tempels nicht an Ungesetzlichkeiten, die den Fall Jerusalems erklären konnten. Vgl. die bekannte Charakteristik Pes. 57a; Tos. Menachoth. 13, Zuckerm. S. 533, 33 ff. Derenbourg, a. a. O., 232—235; Bacher, Tann.[2] I 46.

3. Allein man würde irren, wenn man annehmen wollte, daß diese Betrachtungsweise des nationalen Geschicks für das spätere Judentum charakteristisch sei. Gewiß, das nationale Sündenbekenntnis blieb als regelmäßige Übung bestehen; dreimal am Tage spricht jeder Jude es aus in der fünften bis siebenten Beracha des Achtzehngebets. Aber das Judentum wußte sich wieder zu fassen, es überwand diesen vernichtenden Schlag ebenso wie frühere Gerichte und die späteren nicht minder schrecklichen Vertilgungskriege unter Trajan und Hadrian. Vergebens hielten heidnische und christliche Schriftsteller dem Volke sein Geschick als deutlichen Beweis seiner Schuld entgegen:[1]) nichts zeigt deutlicher den Geist, von welchem das Judentum unter der Erziehung der Pharisäer und Schriftgelehrten immer mehr sich erfüllen ließ, als die Tatsache, daß selbst die Zerstörung Jerusalems das Volk nicht zu einer wirklichen inneren Umkehr, zu einem aufrichtigen Selbstgericht zu bringen vermochte. Die pharisäische Partei und ihre Häupter hatten den Aufstand nicht gewollt, die sadducäischen Geschlechter waren großenteils schon vor der Eroberung Jerusalems dem inneren Krieg zum Opfer gefallen. die Gottlosen, welche den Aufstand schürten und durchkämpften, gingen nach Tausenden in demselben zu grunde. So schwer der Schlag auch traf, weil er das Zentrum des nationalen

[1]) Cicero schon hatte ehedem dies Argument ins Feld geführt: quam cara (illa gens) diis immortalibus esset, docuit, quod est victa, quod elocata, quod serva facta (pro Flacco 69; Reinach 240 f.); Celsus weist auf ihr Geschick hin: *ὁρῶμεν γὰρ αὐτούς τε καὶ τὴν χώραν, τίνων ἠξίωνται*, Or. c. Cel. V 43; Reinach § 11, 168 ff. und Minucius Felix behauptet, daß die Schriften des Josephus und Antonius Julianus zeigten, nequitia sua hanc eos meruisse fortunam etc. (Octav. 33, 4; Reinach 294).

Volkslebens und der nationalen Religion vernichtete, so war doch der nationale und religiöse Bestand des Judentums längst nicht mehr wirklich vom Tempel abhängig; die Synagoge konnte nach dem Untergang des Tempels ungestört weiter bestehen.[1] „Nichts ist uns geblieben außer dem Allmächtigen und seinem Gesetz!" heißt es II Bar. 85, 3; vgl. 48, 22 ff. 77, 3 ff. d. h. die Gewißheit der Erwählung Israels zum Eigentumsvolke und die religiös-sittliche Lebensnorm waren (neben der Zukunftshoffnung) die einzigen nationalen Güter, deren sich das Judentum noch getröstete. Sie aber genügten auch, um immer wieder das religiöse Selbstgefühl zu erzeugen und wach zu erhalten. Vor allem nahm die Neigung zu Vergleichen mit den übrigen Völkern immer mehr zu: an solchen Vergleichen stärkte sich das Bewußtsein der sittlichen und religiösen Überlegenheit über die andern stets aufs neue. So finden II Baruch und IV Esra immer wieder, daß die Schuld Israels doch viel geringer sei als die der Heiden; vgl. II Bar. 14, 7; 62, 7; 82, 2 ff. ps.; IV Esr. 3, 28 ff. Während II Bar. noch redet von den entsetzlichen Sünden und Greueln, die im Volke verübt wurden, ehe das Gericht hereinbrach, hören wir bei IV Esr. nichts mehr davon. Ihm steht fest, daß Zion nicht schwerer, ja lange nicht so schwer gesündigt hat wie die Heiden; auch die Erklärung aus der längst vergangenen Schuld der Väter ist ihm fremd — er weiß sich das Schreckliche schlechthin nicht zu erklären. Was ihn vor der Verzweiflung schützt, ist nur die in weite Ferne verschobene Hoffnung der Wiederherstellung Jerusalems. Übrigens ist nicht zu vergessen, daß bei II Bar. und namentlich IV Esr. die Fragen des individuellen Heilsbewußtseins eine immer größere Bedeutung erlangt haben, wenn sie auch das Interesse an der religiös-sittlichen Beurteilung des Ganzen keineswegs verdrängen.

4. Seit es überhaupt eine Geschichte des Volkes Israel gab, war diese Geschichte die Predigerin ernster Gedanken

[1]) Vgl. Schlatter, Jochanan ben Zakkai, Beitr. F. chr. Thl. III 4 (1899), S. 67 ff.

für die Nation gewesen. In der nationalen Geschichte sprach Gott sein verdammendes und sein rechtfertigendes Urteil über sein Volk. Mit einzigartiger Energie hatten die großen Propheten diese Überzeugung vertreten; unerschütterlich hatte sie sich der nachexilischen Gemeinde eingeprägt. Auch das spätere Judentum wagte nicht an diesen Grundlagen seiner Weltanschauung zu rütteln.

Aber was war das Ende? Scheinbar hatte die Gemeinde alles darangesetzt, um ein rechtfertigendes Urteil Gottes zu erzwingen. Statt dessen wurden die Unheilsschläge ärger und ärger und steigerten sich bis zu der Katastrophe, der schrecklichsten vielleicht, die je ein Volk erlebt hat. So bekannte man sich im Unglück, weil man mußte, zu seiner Sünde, man begann solche Bekenntnisse gern mit den Worten: Du, Herr. bist vollkommen gerecht! vgl. Neh. 9, 33; Thr. 1, 18; Tob. 3, 2; Dan. 9, 7; Esth. LXX 14, 7 (C. 18); Dan. LXX 3, 27 f.; Ps. Sal. 2, 15 ff.; 5, 1; 9, 2; I Bar. 1, 15; II Bar. 44, 4 (vgl. 48, 27; 78, 5): IV Esr. 14, 32 u. s. w. Daneben aber wurde die religiöse Selbstbeurteilung der Nation immer selbständiger, je mehr das Gesetz wirklich herrschte. So bewirken die nationalen Unheilsschläge andererseits auch in stets höherem Grade innere Opposition, ein ohnmächtiges Sichaufbäumen in trotziger Selbstgerechtigkeit. In einem Atem bekennt man, daß Gott gerecht sei, und daß Israel nicht so ungerecht gewesen sei, um die Strafe zu verdienen, die Gott ihm auferlegt habe. Man gibt zu, daß Gott noch nicht einmal so gestraft habe, wie die Sünde Judas es verdient habe II Bar. 79, 2, und findet es doch unbegreiflich, daß Gott die leiden läßt, die doch viel besser sind als die andern. So läuft der Glaube an eine in der Geschichte des Volkes sich zeigende Gerechtigkeit Gottes schließlich in einen resignierten Verzicht aus. In verzweifelter Stimmung blieb man vor dem Rätsel des zweiten furchtbaren Strafgerichts stehen. Man gab es auf, die Gerechtigkeit Gottes in der Geschichte sehen zu wollen. Nur dürftig half die Hoffnung auf ein letztes Endgericht über die Heiden über diesen Anstoß hinweg. Man tröstete sich in der Drangsal der Gegenwart wohl auch damit, daß Gott Israel jetzt leiden

lasse, um einst nur mehr die Völker strafen zu müssen. Ja Gottes Langmut über die Völker erkläre sich eben daraus, daß er sie einst um so härter strafen wolle, II Makk. 6, 14; II Bar. 13, 4 ff. Aber was half diese Hoffnung dem Geschlecht, das die Zerstörung Jerusalems mit anschauen mußte? Was half es zu wissen, daß die Gottlosen an diesem wie an allem vorhergehenden Unheil schuld waren? die Frommen mochten die Sünde der Gottlosen verabscheuen, die Sünde Israels blieb sie doch, und die Strafe raubte auch dem Frommen die wertvollsten nationalreligiösen Güter. Das Ganze mußte leiden unter dem unbegreiflichen Gericht, das Gott über sein Volk verhängt hatte trotz aller Frömmigkeit so vieler einzelner Gerechter. Non poteris invenire iudicium meum aut finem caritatis, quam populo meo promisi, IV Esr. 5, 40. Das blieb das Ende. Was sich das Judentum von der nationalen Religion der Vergangenheit innerlich angeeignet und erhalten hatte, reichte nicht hin, um die Probleme zu lösen, vor welche sich das Judentum am Ende seiner Geschichte gestellt sah. Es fragt sich, ob es im Gebiete der individuellen Religiosität ähnlich sich verhält oder nicht.

XXVI. Kapitel.

Die Bedeutung der Sünde in der individuellen Religiosität.

A. Die vormakkabäische Zeit.

1. Wenn es an irgend einem Punkte schwierig ist, eine scharfe Grenze zwischen dem älteren und späteren Judentum zu finden, so ist dies bei der Geschichte der individuellen Frömmigkeit der Fall. Die 250 Jahre stiller Entwicklung von Esra und Nehemia bis auf die Makkabäerzeit scheinen auch nicht den geringsten äußeren Anlaß für den Beginn einer neuen Periode darzubieten, und doch besteht ein großer Unterschied zwischen der jüdischen Religiosität am Anfang und am Ende dieses Zeitraums. Im allgemeinen nahm die Bedeutung des Gesetzes stetig zu. „Gottlose“, welche sich um das Gesetz nichts kümmerten, gab es natürlich immer. Aber wirklich

gekämpft wurde um die Geltung des Gesetzes erst wieder in der Makkabäerzeit. Schon vorher war für den Frommen das Gesetz die Freude und Wonne des Lebens. Ja gerade vorher vielleicht in höherem Grade als später. Es mag zufällig sein, daß wir aus der vormakkabäischen Zeit zwei Werke besitzen, Sirach und Tobit, welche es einigermaßen ermöglichen, ein Bild der damaligen Frömmigkeit zu geben.[1] Jedenfalls berechtigt und nötigt dieses Bild dazu, zwischen dem religiösen Leben des älteren Judentums und dem der vormakkabäischen Zeit einen Abschnitt zu machen. Die Zeiten waren wirklich andere geworden. Sirachs Weltanschauung zumal weist trotz alles Verwandten, was ihn mit der älteren Chokma verbindet, doch auch große Unterschiede ihr gegenüber auf. Es ist mehr der allgemeine Hintergrund seiner Frömmigkeit als diese selbst, was ihn von der Vergangenheit trennt. Sein umfängliches Buch bietet für die Erkenntnis der damaligen jüdischen Frömmigkeit viel weniger, als zu erwarten wäre. Lebendigere religiöse Empfindung erweckt bei ihm die nationale Geschichte und der nationale Kultus, darin zeigt er sich als Jude; außerdem spürt man etwas mehr religiöse Erregung hindurch, wo sich Vorahnungen des kommenden Zusammenstoßes zwischen Judentum und Griechentum finden. Im übrigen geht sein Interesse auf die Ethik. Und darin zeigt er sich als Sohn seiner Zeit. Als weitgereister Mann, der das Leben und die Menschen kennen gelernt hatte, 31, $_{12}$ G.,[2] war ihm die Richtung des gesamten damaligen Geisteslebens, auch des griechischen,

---

[1]) Vgl. zum folgenden Raebiger, Ethice apocr. II, 1838, 41 ff.; Merguet, Die Glaubens- und Sittenlehren des Buches Sirach I, 1874 (Diss. Königsberg Pr.), II (Sittenlehre), 1901 (Progr. des Kgl. Friedr.Koll. in Königsberg Pr., vollständige und gutgeordnete Stoffsammlung); Cheyne, Job and Solomon (1887), S. 179 ff.

[2]) Verszählung im folgenden nur nach Swete auch für den hebr. Text; vgl. Strack; Stracks Kapitelzahlen für die fälschlich versetzten Blätter entsprechen den eingeklammerten Zahlen bei Swete (zu beachten für Citate von Swete 33, $_{18b}$—36, $_{3}$ = Strack 30, $_{25}$—33, $_{3}$; dann eine Lücke im hebr. Text [das fälschlich versetzte Stück reicht bis 36, $_{16a}$ Sw.] Swete 32, $_{11}$—33, $_{13a}$ = Strack 35, $_{11}$—36, $_{13}$. Von 36, $_{16}$ an gemeinsam).

die auf ethische Fragen ging, nicht fremd. Er lebte nicht in einer Zeit religiöser Erregung und trug dem Bedürfnis seiner Zeit Rechnung, wenn er in seinem Werke eine Art praktische Philosophie oder angewandte Ethik darbieten wollte. Die Grundlagen sind religiös und, was damit von selbst gegeben war, durchaus national: Das väterliche Gesetz als göttlich gewollte Norm ist Anfang, Mitte und Ende aller Darlegungen. Aber der Inhalt richtet sich empfehlend an weitere Kreise und zieht eine Menge von Lebensgebieten und Lebenslagen in betracht, von denen im Gesetz nicht die Rede ist. Sirach will lehren, was das Gesetz seiner Idee und seinen Einzelforderungen nach für die verschiedensten Verhältnisse und Situationen des Lebens bedeute, will zeigen, wie der Weise für alle erdenklichen Fälle in ihm die rechte Norm besitze. Charakteristisch unterscheidet ihn dies von der Behandlung des Gesetzes in der Folgezeit: Sirach studiert das Leben und wendet das Gesetz darauf an, die späteren studieren das Gesetz und zergliedern kasuistisch die Einzelfälle, für die es gegeben sei. Ganz von selbst ergibt sich mit dieser Absicht des Werkes Sirachs eine gewisse Erweichung und Abschwächung der nationalen Schroffheit zu gunsten der Verbreitung und Empfehlung des für weite Kreise beachtenswerten Inhalts. Doch treten nationale Gesichtspunkte bei Sirach stärker hervor als in den Proverbien. Sirach schreibt nicht für Heiden, sondern für Juden; Propaganda zu treiben liegt ihm fern: seine Leser sollen vielmehr lernen, noch besser und treuer als bisher das Gesetz im Leben anzuwenden, „ἐν νόμῳ βιοτεύειν“. Die nationale Färbung und das Hinausstreben über die nationale Enge und Beschränkung trotz stetiger Berufung auf das Gesetz sind bei Sirach noch nicht in Widerspruch miteinander getreten. Noch eigentümlicher berührt uns die merkwürdige Verbindung ernster Religiosität mit flachem Utilitarismus: Erhabenes und sehr Gewöhnliches liegen bei Sirach (wie überhaupt im Judentum) oft sehr nah nebeneinander. Befremdend ist schon die Mischung der verschiedenartigen Ermahnungen: neben ernsten und tiefen sittlichen Forderungen lesen wir diätetische und Anstandsregeln, wie z. B. Ratschläge darüber, was man zu

tun habe, wenn man sich mit Essen übernommen habe, 34, 21, vgl. Ryssel, St. Kr. 1901, 84 f. oder z. B. die Ermahnung, wenn musiziert wird, nicht dazwischen zu plaudern, 35, 4: die Weisheit lehrt alles und auch das. Vor allem aber ist der Verfasser der Überzeugung, daß die Weisheit sehr nützlich ist für das Leben. *Es lohnt sich*, ihr zu folgen. Diese Erfahrung soll ein Hauptmotiv werden für jeden, der Weisheit gehorsam zu sein. Und es steht ja in der Wahl des Menschen, ein Weiser oder ein Tor zu sein, vgl. 15, 14 ff. *Wer will, kann* die Glückseligkeit, die die Weisheit gibt, haben. Bei diesen Anschauungen ist nicht das auffallend, daß die Bedeutung des religiösen Innenlebens *zurücktritt*, sondern vielmehr umgekehrt, daß bei Sirach doch *noch so viel lebendigen religiösen Empfindens vorhanden ist.* Bei ihm wie bei dem Verfasser des Koheleth zeigt sich recht deutlich, wie stark die Religion im Judentum auf jeden einzelnen einwirkte, mochte er gleich von der Höhe des israelitischen Prophetismus noch so weit abstehen, ja vielleicht gar an seinem Glauben irre geworden sein. Freilich stehen bleiben konnte das Judentum bei diesem Standpunkte nicht. Unter dem zersetzenden Einfluß griechischen Denkens mußte die jüdische Religion weiter verflüchtigt werden, oder es mußte ein gewaltsamer neuer Anstoß erfolgen, der das religiöse Feuer wieder entzündete und zu neuen Fragen Anregung gab. Und dieser Anstoß ließ nicht lange auf sich warten.

2. Wenn ein Mann wie der Verfasser des Buches Sirach auch nicht als Beispiel des damaligen Durchschnitts gelten darf, so zeigt er durch sein Werk doch, daß für jene Zeit die Frömmigkeit noch nicht identisch war mit der korrekten Erfüllung möglichst vieler einzelner Gesetzesvorschriften. Dementsprechend ist auch die *Sünde im Sinne Sirachs nicht* mit dem einen Wort *Gesetzesübertretung* beschrieben. Im Gegenteil, gerade bei Sirach bemerken wir eine weitgehende Ausdehnung der sittlichen Forderung auf alle möglichen Lebensgebiete, verbunden mit energischem Streben nach Vertiefung. Schärfer als sonst werden die Regungen, die Charakterzüge, die Sinnesrichtung des Menschen der sittlichen Beurteilung unterstellt.

Der Ausgangspunkt ist wie in den Proverbien der, daß Weisheit und Gottesfurcht unlöslich miteinander verbunden sind. Wurzel und Krone, Anfang und Vollendung der Weisheit ist die Furcht Jahwes; Sir. 1,16. 18. 20. Wenn nun schon immer in der israelitischen und nun vollends in der jüdischen Religion der Gedanke, daß zwischen Gott und Mensch ein gewaltiger Abstand bestehe, von besonderer Bedeutung gewesen ist, so kann es uns nicht wunder nehmen, daß von Sirach besonders der Hochmut, der Trotz, kurz jedes Sichempören gegen die dem Menschen von Gott gewiesene Schranke als eine der Haupterscheinungen der Sünde hingestellt wird. „Hochmut" gehörte zu den stehenden Charakterzügen des „Gottlosen", allein man wird bei den Darlegungen Sirachs gewiß auch an den Einfluß des vordringenden griechischen Geistes erinnern dürfen. In jener Zeit der Diadochen blühte ja der „Hochmut", die *ὕβρις*, *ὑπερηφανία* sich selbst vergötternder Menschen; die herausfordernde Stellung des Menschen gegenüber der Gottheit, wie sie innerhalb des griechischen religiösen Denkens nicht selten ist, war dem orientalisch-semitischen Denken etwas Neues, Unerhörtes; sie erschien ihm als besonders frevelhaft.[1]) Daher wird das Thema: die Sünde und der Sturz menschlichen Titanenstolzes in der jüdischen Literatur von jetzt an gern variiert. Dem Verfasser von I Makk. ist es selbstverständlich, daß Alexander der Große am Ende seiner Laufbahn, als er bis an die Enden der Erde vorgedrungen war, hochmütig wurde; I Makk. 1,3. Im Buche Daniel sehen wir in c. 4 an Nebukadnezar, in 7,8. 20; 8,11; 11,36 an Antiochus Epiphanes die Sünde des Hochmuts und ihre Strafe dargestellt. Der Nebukadnezar des Buches Judith wie sein Feldhauptmann Holofernes werden in derselben Richtung charakterisiert, Judith 2,12; 6,2. Vor allem ist bei Antiochus Epiphanes die Be-

---

[1]) Gilgamisch und Eabani, die Helden der babylonischen Sage, haben etwas Titanenhaftes an sich. Allein diese Gestalten sind nicht semitischen Ursprungs. Was irgend an „Prometheus" erinnert, ist den semitischen Religionen fremd. Man vergleiche den Nebukadnezar der Inschriften mit dem von Dan. c. 4, der nach dem Bilde des Antiochus Epiphanes gezeichnet ist.

schreibung seiner Lästerungen und hochmütigen Reden gegen Gott und Menschen ein stehender Zug, I Makk. 1, 24 (Sing. nach Sin. V); II Makk. 5, 21; 9, 4 ff.; Dan. a. a. O. und anderwärts. Ob nun Sirach bei seinen Warnungen vor dem Hochmut direkt die Griechenfreunde in der Gemeinde im Auge hat oder nicht, kann dahingestellt bleiben, jedenfalls liegt ihm viel daran, seine Leser vor dieser Sünde und allem, was dazu führt, zu warnen, vgl. Sir. 1, 30; 3, 17–19; 5, 3; 10, 7 ff. 18; 11, 4 (LXX B, nicht Hebr.); 25, 2; 27, 15; 40, 26 Syr. LXX B etc. Er lebt in einer Zeit, wo man anfing, um Gott und göttliche Mächte sich nichts zu kümmern; ebendies aber ist das gerade Gegenteil der Gottesfurcht, jener beständigen, fast ängstlichen Scheu vor Verletzung der göttlichen Majestät, wie sie das Judentum vor allem kennzeichnet.

So sieht Sirach in der Überhebung die Sünde, welche Völker und einzelne, Herrscher und Fürsten niederstürzt, vgl. 10, 14 ff. Sie ist stets verbunden mit Abwendung des Herzens von Gott und aller mögliche Frevel geht aus ihr hervor, 10, 12: 27, 15 (ἔκχυσις αἵματος). Besonders verwerflich ist sie bei einem so schwachen und nichtigen Geschöpf, wie der Mensch (אנוש) es ist, gegenüber seinem Schöpfer, 10, 18. Überhaupt interessiert sich Sirach für die Frage nach der richtigen Selbsteinschätzung des Menschen. Welcher Dinge man sich rühmen darf, und welcher nicht, welches die richtige Scham ist und welches die falsche, wird mehrfach erörtert, vgl. 4, 21; 20, 22 f.: 41, 14 a. 16 ff. Das einzige, dessen der Mensch sich rühmen soll, ist die Gottesfurcht, 10, 22. Den Herrn fürchten, bringt zu Ehren auch vor den Menschen, 10, 19. 20: im übrigen gilt vor allem die Forderung der Demut, 7, 17 etc., die aber mit richtiger Selbstachtung, 10, 28, verbunden sein soll; vgl. 41, 17 ff. Die Warnung vor falscher Scheu, die nicht den Mut hat, das, was als recht erkannt ist, offen zu vertreten, verbindet sich mit der Mahnung zur rechten Scham, die in allen Lebensgebieten des Bösen sich schämt.

Von der Selbstüberhebung des Menschen kommt Sirach leicht hinüber in eine andere Gedankenreihe, die sich mit der angegebenen eng berührt, es ist die Warnung vor allem Ver-

trauen und Trotzen auf irdische Güter. Auch hier mischen sich bei ihm die überkommenen religiösen Forderungen mit kühlen Erwägungen, welche die Beobachtung der Zeitverhältnisse nahelegte. Reichtum und Überfluß sah man in diesen Zeiten (wie überhaupt im Orient) nicht selten wechseln mit der äußersten Erniedrigung und dem größten Elend, beides in einem Leben sehr oft hart nebeneinander; 11,5, vgl. Koh. 4,14 f. Zugleich war die Verbindung von Reichtum und Bosheit, Härte, Übermut und Rechtsbeugung seit alten Zeiten stehendes Thema der religiösen Weltanschauung des Judentums, vgl. Jes. 56 ff.; Neh. 5,7 ff. Da der Reichtum zu Zeiten Sirachs vor allem in den Händen der Vornehmen, auch der Priester gewesen zu sein scheint, die zugleich wieder die Abtrünnigen und Gleichgültigen, ja die Griechenfreunde vor anderen waren, ist die Polemik Sirachs gegen den Reichtum wohl begreiflich. Allein es ist ihm nicht bloß darum zu tun, zu zeigen, wie der Reichtum leicht zur Sünde verführt, vgl. 8,2; 34,7–10, während der Mangel von Sünde zurückhält, 20,21, sondern er will auch die in dem falschen Vertrauen auf den Reichtum selbst bestehende Versündigung gegen Gott aufzeigen, 5,1; 11,24. Dieses Vertrauen selbst schon ist hoffärtige Torheit: der Reiche tröstet sich wohl seines Geldes, muß aber fort und sterben, wenn er spricht: nun kann ich mich endlich der Ruhe freuen, Sir. 11,19 (vgl. Luk. 12,16, siehe aber auch die gänzlich verschiedene Fortsetzung: hier „reich in Gott“, dort: stehe fest im Gesetzesbund, Sir. 11,20). Es ist Gott ein Kleines, die Armen reich zu machen, Sir. 11,21, vgl. 11,14. Der Geiz trägt seine Strafe in sich, 14,6; 34,1; besser ist es, zu genießen und sich in Gottesfurcht seines Lebens zu freuen, 33,13b, vgl. Koh. 2,24; 5,17; 8,15; 9,7 f.; 11,9 f. Wie das Streben nach Reichtum zumeist mit Sünde verbunden ist, wie in Handel und Geschäft das Reichwerden selten ohne Ungerechtigkeit abgeht, weiß Sirach sehr anschaulich zu beschreiben, 26,29—27,3. Wer das Geld liebt, kann nicht gerecht bleiben: ein Wunder ist ein Reicher, der sich nicht versündigt, 34,5. 8. Das Gegenstück des Geizes und der Habgier ist der verschwenderische Leichtsinn, der den Toren kennzeichnet.

Man sieht, wie Sirach die einzelnen Lebensgebiete näher ins Auge faßt und von den Äußerungen der Sünde gern auf die dahinter liegende Gesinnung zurückgeht. Aber er ist noch ziemlich weit entfernt von dem in seiner Einfachheit großartigen Gegensatz, den die späteren Generationen allmählich herausarbeiteten: Liebe zum Diesseits und Trachten nach dem Jenseits. Er bekämpft die Liebe zum Gelde mehr um der Sünden willen, die erfahrungsgemäß damit verknüpft sind, nicht aber als solche. Liebe zu Gott und Liebe zum Mammon sind noch nicht die alles umfassenden, sich ausschließenden Prinzipien für ihn. Daß er das Vertrauen auf Gott, respektive auf das Gesetz, dem Vertrauen auf das irdische Gut gegenüberstellt. ist begreiflicher; denn hierin hat er Vorbilder, vgl. Hosea. Jesaia, Hiob 31, 24.

3. Schon von den Psalmen her wissen wir, wie viel im Judentum gerade die Sünden der Zunge hervorgehoben werden. Auch hierin führt Sirach die bisherigen Eigentümlichkeiten der jüdischen Frömmigkeit weiter. Wie vermessene Reden das deutliche Kennzeichen des Gottlosen sind, so ist es eine der wichtigsten Charakteristika des Frommen, daß er sich in Worten vor der Sünde hütet. Sirach betont vor allem neben der Demut die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Er warnt vor dem voreiligen leichtsinnigen Schwören und dgl., vor jähzornigem und rachsüchtigem Streiten. Was die Pflicht der Wahrhaftigkeit anlangt, so ist sehr beachtenswert, wie sich das Urteil verfeinert hat. Davids Lüge bei Ahimelech in Nob, I Sam. 21, Jeremias Notlüge vor den Fürsten Zedekias, Jer. 38, 24—27, und dgl. lassen sich nicht aus dem Texte wegerklären. Bei einer so aufrichtigen Natur, wie Jeremia es war (man braucht nur seine Selbstbekenntnisse c. 11, 18 ff.; 15, 15 ff.; 20, 7 ff. zu lesen), erklärt sich solches Tun nur aus dem Umstand, daß die sittliche Würdigung des einzelnen als individueller Persönlichkeit im Gegensatz zu dem Durschnittsethos des Ganzen eben erst sich klarer zu entfalten beginnt. Die sittlichen Pflichten der einzelnen Person gegen sich selbst waren bis dahin in Israel noch wenig Gegenstand näherer Reflexion gewesen, so ernstlich das sittliche Verhalten des einzelnen als

ein Stück des Gesamtethos bereits in betracht gezogen worden war. In einem Falle, wie dem Jeremias, man vergegenwärtige sich die Situation Jer. 38, 24 ff., ist für unser Empfinden das Störende und Verletzende an dem Verhalten des Propheten eben doch vor allem das sittlich unvollkommene Mittel als solches, durch welches er sich *vor sich selbst* herabsetzt — seinen Gegnern gegenüber war er zur Wahrhaftigkeit schwerlich verpflichtet, wenn er nicht durch sich selbst dazu sich verpflichtet fühlte.[1] Mit dem Wachsen des Individualismus aber wächst auch das Interesse an der sittlichen Selbstachtung, ganz abgesehen von dem Gesamtniveau der Umgebung. Wo ethische Durchbildung des einzelnen Individuums als Ideal aufgestellt ist, da ist Wahrhaftigkeit mit einem Male sittliche Grundforderung, und nichts wird so sehr als sittliche Selbstentwürdigung empfunden als die Lüge. So ist es bezeichnend für Sirach, daß er nach der Ermahnung zur Gottesfurcht augenblicklich die Warnung vor Heuchelei folgen läßt, Sir. 1, 29. Augenscheinlich war schon zu seinen Zeiten jene Form von Frömmigkeit, welche später als „pharisäische Heuchelei" sprichwörtlich geworden ist, im Judentum vertreten. Seine Sünde soll man offen eingestehen, 4, 26 LXX; 7, 5 LXX; 21, 1 etc., cf. Hi. 31, 33 f. (Die Ermahnung, bis zum Tod für die Wahrheit zu kämpfen, 4, 28, erklärt sich besser als Ermunterung dazu, in den Kämpfen um die Geltung der Religion der Väter sich nicht von den Machthabern, cf. v. 27b, einschüchtern zu lassen.) Die Warnung vor Verleumdung und Doppelzüngigkeit, 5, 14; 22, 22; 26, 5 ff.; 28, 13 ff., vor Geschwätzigkeit, 7, 14; 8, 19; 9, 18; 13, 12 LXX; 19, 7; 20, 6–8; 27, 16; 42, 1 etc., vor übereiltem Urteilen, 11, 7; 18, 19, verbunden mit der sehr vernünftigen Mahnung, andern Leuten, wenn sie reden, nicht ins Wort zu fallen, 11, 8; 35, 9, die Warnung vor übermütigen und ausgelassenen Reden, 35, 12, und ähnliche Weisheitslehren mehr, treten bald mehr in *religiöse* Beleuchtung, bald erscheinen sie nur als Regeln einer gesunden, aber hausbackenen *Moral*. Wer sich mit seinem Munde nicht verfehlt, ist be-

[1]) Vgl. Duhm, Komm. S. 308.

sonders glücklich zu preisen, 14,1; doch wer könnte das von sich sagen? 19,16; 22,27; 23,1.7 ff., cf. Jak. 3,2 f. Durch freundliche Worte bekommt auch die Tat der Barmherzigkeit erst ihren eigentlichen Wert, 18,16 f., Fehltritte mit der Zunge aber sind schlimmer als zu Boden stürzen, 20,18. Die Lüge ist ein Schandfleck für den Menschen; besser noch der Dieb, als einer, der fortwährend lügt, 20,24 f.; 15,8; 41,17. Polemik gegen Unsitten, welche mit dem eindringenden Heidentum auch im Judentum einzureißen drohten, haben wir vor uns, wenn Sirach vor schandbaren Worten warnt, wie sie in Jakob nicht gehört werden sollten, vgl. zu diesem Motiv II Sam. 13,12, er denkt offenbar an die unsauberen und unzüchtigen Reden der Griechen, 23,12 ff. In der Rede des Menschen offenbart sich sein Charakter, 27,5. Man sieht, daß die Beurteilung des Menschen nach seiner Rede auch damals in der Weisheitsliteratur ein beliebtes Thema war.

Als besondere Sünde hebt Sirach das leichtsinnige Schwören hervor; wer immerfort den Namen Gottes in den Mund nimmt, kann nicht rein und schuldlos bleiben, 23,9–11; vgl. 27,14 und s. Mt. 5,34 ff.; Jak. 5,12. Die Neigung zum leichtsinnigen Mißbrauch auch des Namens Gottes ist alt im Judentum. Eng damit verbunden ist die Warnung vor übereiltem Aussprechen von Gelübden, 18,23; Koh. 5,4 f., die man vielleicht nicht halten kann und die dann zur Sünde gereichen, vgl. schon die Bestimmungen Num. 30.

Daß der Wortstreit unter Menschen oft zur Sünde führt, ist Sirach nicht unbekannt. Während er vor dem Versuch, den Toren zu belehren, vor allem deswegen warnt, weil bei ihm doch alles vergebens ist, vgl. Sir. 22,13 ff., ist ihm das Streiten und Disputieren als einer irenischen Natur überhaupt zuwider. Er sieht, wie oft die Streitenden in Hitze und unrechten Zorn geraten, 28,8–11, und welche schlimme Folgen daraus entstehen. Auch in solchen Ausführungen erkennt man, wie die sittliche Forderung des Gesetzes in der Weisheitsliteratur ausgestaltet und auf Gebiete mehr innerlicher Art ausgedehnt wird. Gesinnungen, Leidenschaften, Tugenden, Laster, überhaupt Charakteräußerungen als

solche treten mehr als früher hervor. Das Gebiet, auf welches das ethische Urteil sich erstreckt, hat sich erweitert und die Beobachtung hat sich verfeinert. Daß die Gesinnung (hebr. לב) es ist, die den Menschen gut oder böse macht, wußte man freilich schon lange, aber *nähere Analyse der Gesinnung nach ihren verschiedenartigen Äußerungen* hatte bisher dem Denken ferne gelegen. Auch bei Sirach sehen wir ja erst die Ansätze dazu, welche hinter der gleichzeitigen griechischen Psychologie weit zurückstehen.

Was von der Verfeinerung der ethischen Beobachtung gesagt wurde, gilt ganz besonders von der Beurteilung des *Verhaltens zum weiblichen Geschlecht.* Auch hier tritt uns zwar im Buche Sirach nicht etwas *ganz Neues* entgegen; denn was die Proverbien über dieses Thema sagen, so wenig es ist gegenüber dem reichen Fluß der Gedanken, die Sirach zuströmen, — es führt doch bereits deutlich darauf hin. Nur daß bei Sirach neben allerlei schönen und tiefen Gedanken auch seichte und platte Ratschläge und Bemerkungen nicht fehlen. Zum ersten Male finden wir mit Hinweis auf Gen. 3 das Weib als *Ursprung aller Sünde,* des Todes und alles Unheils hingestellt, Sir. 25, 24. Vor allem aber ist es Sirach darum zu tun, eindringlichst zu beschreiben, welche Menge von Versuchung und Sünde von dem *Verkehr* mit dem weiblichen Geschlecht ausgeht. Zu den Warnungen vor Ehebruch und Hurerei treten jetzt die mannigfaltigsten *vorbeugenden Mahnungen.* Wie die böse Tat auf die böse Lust zurückgeht, wird eingehend erörtert; wie diese wieder gereizt wird und wodurch man solchem Reiz entgegenarbeiten soll, solche Untersuchungen erwecken noch mehr das Interesse des Weisheitslehrers als die Tat des Ehebruchs selbst. Wie Hi. 31, 1 wird bei Sirach (9, 5) schon das Ansehen einer Jungfrau als verfänglich hingestellt, vgl. Sir. 23, 4 b. Der Verkehr mit einer verheirateten Frau, mit Sängerinnen und vollends Dirnen ist ganz und gar zu meiden, 9, 3 ff. Die Warnung vor Buhlerei, 9, 3; 23, 18. 22 ff.; 41, 17. 21 f., das Unheil der Schamlosigkeit, 26, 9 ff., im Gegensatz zu der Anmut, welche Keuschheit verleiht, 26, 15, das Abscheuliche des Ehebruchs, zumal bei einem

Greise, der doch verständig sein sollte, 25, 2, die Verführung, die von Wein (siehe auch 34, 25 ff.), Tob. 4, 15, und Weibern ausgeht, 19, 2, die doch selbst Salomo zu Fall brachten, 47, 19, die besondere Hervorhebung, wie schändlich die Sünden am eigenen Fleische sind, 23, 16; vgl. Tob. 4, 12: alle diese Themata zeigen, wie sich die Forderungen der alttestamentlichen Ehe- und Keuschheitsgesetze mit der dem sittlichen Gebot innewohnenden Folgerichtigkeit vertieft und verfeinert haben. Das alte Israel dachte, trotzdem es sich gerade hier des Gegensatzes zu den Kanaanitern bewußt war, doch wesentlich laxer als die spätere Zeit, namentlich was die Freiheit des Mannes betrifft. Daß Sirach so eingehend von diesen Dingen spricht, ist, wie schon angedeutet, vielleicht auch veranlaßt durch die eindringenden hellenistischen Unsitten. Im Buch Tobit findet sich bereits eine Betrachtungsweise des ehelichen Lebens, die von einer asketischen Geringschätzung auch des erlaubten Umgangs zwischen Mann und Weib nicht mehr weit entfernt ist, Tob. 8, 7; wichtiger freilich noch ist dem Verfasser die Mahnung, ja nicht ein Weib aus einem andern als dem erwählten Volke zu nehmen, Tob. 4, 12 ff. Wie Maleachi (2, 15 f.), so verwirft Sirach die Ehescheidung, 7, 26, wiewohl dieselbe, als gesetzlich zulässig, nicht direkt bekämpft werden konnte, s. 25, 26. Besonders aber ermahnt er zur äußersten Vorsicht und Sorgfalt in der Erziehung der Töchter, damit sie nicht ausschweifend werden, 7, 24; 22, 3; 26, 10; 42, 9 ff.

Es ist begreiflich, daß sich im Zusammenhang mit derartigen Erörterungen auch Bemerkungen finden, welche die spätere jüdische Lehre vom „bösen Trieb" (יצר הרע) vorbereiten. Auf Sir. 17, 31, wozu die Anmerkungen Ryssels in Kautzsch, Apokr. I, 317 f. zu vergleichen sind, kann man sich hiefür allerdings kaum berufen. Denn hier ist nach dem jetzigen Text nur, wie z. B. Hiob 15, 15; 25, 5, der häufig wiederkehrende Gedanke ausgesprochen, daß der hinfällige Mensch, der nichts ist als Fleisch und Blut, Staub und Asche, unmöglich vor Gott rein dastehen kann. Doch spricht Sirach z. B. 23, 5. 6 von der *ὄρεξις κοιλίας* und meint damit das Begehren der Wollust, die (geschlechtliche) Lüsternheit. Zwar ist ihm keineswegs die physische Natur des Menschen als solche sündig oder gottwidrig, auch ist er weit davon entfernt, die eigentliche Haupt- und Kardinalsünde des Menschen auf diesem Gebiete zu suchen, wie es für Zeiten der Dekadence charakteristisch ist. יצר ist entweder all-

gemeiner Ausdruck für „Gesinnung, Naturanlage" (Ryssel, StKr. 1900, 386), 27, 6 (Hebr. nach 6, 22), oder Bezeichnung des freien Willens, der Unterscheidungsgabe, des Trachtens oder Verlangens des Menschen, 15, 14. Allein man sieht doch, auf welchem Gebiet die Reflexion über das Triebleben des Menschen eingesetzt hat, und die spätere Ausgestaltung der Lehre ist von hier aus wohl verständlich. Inbrünstig bittet Sirach, Gott möge ihn nicht diesen bösen Trieben überlassen, ibd., und als bestes Mittel, seinen Sinn (resp. Trieb, *ἐννόημα*) zu beherrschen, nennt schon er die Übung des Gesetzes, 21, 11. Vgl. Bousset, Rel. des Jud. 384 f.

Dieselbe Neigung, über die Gebote der Thora zu reflektieren, dieselben breiter auszuführen und ihre Konsequenzen zu verfolgen, zeigen Sirachs Ermahnungen an die Eltern über Kindererziehung und an die Kinder über die Pflichten der Pietät. Auch in dieser Hinsicht hat das Urteil sich noch vertieft und verfeinert, wenn auch zu allen Zeiten schon die Heiligkeit des Familienlebens die Hauptstütze der zähen jüdischen Volkskraft gewesen ist. Die Pflicht und der Segen der kindlichen Liebe, das Abscheuliche der Pietätlosigkeit, das Unheil, das die Verunehrung der Eltern nach sich zieht, kann Sirach nicht genug beschreiben, 3, 1–16, und dieselbe Wertschätzung gerade des 4. Gebots zeigen Tobits Mahnungen an seinen Sohn, Tob. 4, 3 ff.; 14, 10.

Ein neuer Kreis von sittlichen Pflichten, dessen Ausgestaltung sich die Folgezeit besonders angelegen sein ließ, taucht bei Sirach auf mit der Mahnung, den Lehrer, den Weisen, d. i. den Schriftgelehrten zu ehren, Sir. 6, 34–36; 8, 8 f., vgl. Kidd. 32 a—33 b. Einer der ältesten „Sprüche der Väter", der auf Jose ben Joeser zurückgeführt wird, ermahnt dazu: „Dein Haus sei ein Versammlungsort für die Weisen, bedecke dich mit dem Staub ihrer Füße und nimm mit Begier auf (eigentlich trinke mit Durst) ihre Worte." Pirke Ab. 1, 4.

4. Ein Überblick über diese Mahnungen Sirachs zeigt, wie die ethische Anschauung um ein Beträchtliches sich weitergebildet hat. Aber das religiöse Gebiet tritt demgegenüber stark zurück, wiewohl überall der Hinweis auf Gott und sein Gebot den tragenden Grund des Ganzen bildet. Die meisten der Mahnungen Sirachs sind so allgemeingültig, empfehlen sich so unmittelbar dem sittlichen Bewußtsein des

Menschen, daß man nicht gerade ein Jude zu sein brauchte, um sie zu äußern oder zu billigen. Sirach schöpft aus dem väterlichen Gesetz und der überlieferten Spruchweisheit, und in der Tat vermochte das Judentum aus seiner heiligen Literatur und der überlieferten Geschichte eine solche Fülle an ethischen Gedanken und Prinzipien zu entnehmen, daß es in dieser Beziehung wenigstens auch dem edleren griechischen Denken zum mindesten ebenbürtig an die Seite treten konnte. Aber daß Sirach bei alledem doch ganz und gar in den spezifisch jüdischen Anschauungen der jüngst vergangenen Epoche lebt, zeigt sich doch in mehr als einem Punkte auch an dem Inhalt seiner Darlegungen.

Vor allem spricht auch er von Frommen und Gottlosen wie von zwei verschiedenen Menschenklassen. Die Gottlosen, Sünder, Toren oder wie man sie sonst nennen mag, gehören als eine bestimmte Gruppe von Menschen zusammen, vgl. 7,16; 8,10; 9,11; 10,19; 21,10 ff.; 36,14 LXX. Ihr wichtigstes Charakteristikum ist die Abneigung gegen jede Zucht und Unterweisung, 21,19 ff.; 22,7 ff.; 23,15; 35,17, der Hochmut, der Sünde auf Sünde häuft, 3,27; 11,31, Doppelzüngigkeit, 2,12; (5,9 LXX); 12,16, und Sucht, böswillig zu verleumden, 11,31 f.; 28,13 ff., Ausschweifung und jegliche Übertretung des Gesetzes, 27,13 ff. Der Weise läßt sich so wenig als möglich mit ihnen ein, 8,17; 11,9; 12,13 ff.; 13,17; 27,12 ff., beneidet sie nicht um ihr Glück, 9,11 f., wundert sich nicht einmal darüber, 11,21, da ihr Sturz doch sicher ist, 16,6–12; 21,10; 40,15 ff. Sogar Wohltätigkeit ist ihnen gegenüber nicht am Platze: dem Frommen soll man geben, nicht aber dem Sünder, dem Demütigen soll man Gutes tun, nicht aber dem Gottlosen, 12,3–5. Warum? Bezeichnenderweise: weil er Wohltätigkeit nicht vergilt, während man bei dem Frommen auf Gegengabe hoffen kann, 12,2, und wenn nicht von ihm, so doch von Jahwe. Es zeigt sich bei solcher Gelegenheit einmal recht deutlich, wie vergiftend diese äußerliche Unterscheidung zwischen Frommen und Gottlosen das sittliche Urteil des Judentums beeinflußt hat. Zwar redet Sirach an der angegebenen Stelle von solchen Gottlosen, denen man durch Wohltaten nur

die Waffen zum eigenen Verderben in die Hand drücke, 12,5.6; aber die auch sonst sich findende Mahnung: „gib nicht den Sündern!“ vgl. Tob. 4,17, für welche sich Sirach sogar auf das Vorbild Gottes beruft, 12,6, zeigt doch eben mit diesem letzteren Motiv recht deutlich den Abstand zwischen der Ethik des Judentums und der des Evangeliums, vgl. Mt. 5,43–48; Luk. 6,32–38. Es wird ausdrücklich als ein besonderes Glück gepriesen, wenn jemand bei Lebzeiten den Fall seines Feindes schauen darf, Sir. 25,7. Feierlich sagt sich der Fromme von den Frevlern los, 41,5 ff. Im übrigen ist die Mahnung zu Mildtätigkeit und Barmherzigkeit bei Tobit 1,16; 2,2 f.; 4,7 ff. 16 ff.; 12,8 f.; 14,10 f. und bei Sirach oft erwähnt, 3,30; 4,1 ff. 31; 29,1.9 ps.; 7,32 ff.; 32,3 f.; 40,17, und es werden auch feinere Züge dabei berührt, so z. B., daß man der Gabe, soweit es nur irgend möglich ist, das Beschämende nehmen solle, Tob. 4,16; Sir. 18,15 ff. Auch Rachsucht und Nachträgerei wird als Sünde gebrandmarkt, 27,30—28,7.

Den Gottlosen steht gegenüber das Geschlecht der Frommen, die den Herrn fürchten, (von 1,11 an unendlich oft), sich tief vor ihm demütigen, 2,17 etc., in ehrfurchtsvoller Scheu ihn lieben, 1,10; 2,15 u.s.w., die auf ihn (2.13 etc.) und sein Gesetz (35,24; 36,3) vertrauen. Grundzug der Frömmigkeit ist die Vorsicht, die sich überall in acht nimmt und vor Versündigung zu hüten sucht, vgl. 18,27; 21,2; Tob. 4,5. 21. Schon um der Feinde willen bittet der Fromme stets um Bewahrung vor der Sünde, 22, 27–23, 4. Nichts tut er ohne Überlegung, 35,14. 19; 37,16; Herz und Hand, Augen und Zunge hält er beständig in strenger Zucht, denn überall lauert die Sünde. Schon Sirach stellt recht deutlich vor Augen, wie viel dazu gehörte, ein „Frommer“ im Vollsinn des Wortes zu sein. Die wichtigste Eigentümlichkeit des Frommen freilich ist für Sirach das eifrige Trachten nach Weisheit durch beständiges Forschen im Gesetz, 9,15 LXX; 38,34b; 39,1, und ebenso eifriges Bemühen nach praktischer Erfüllung desselben, 19,20; 35,14; 36,2; (H. nicht wird weise, wer das Gesetz hasset) etc. Das Gesetz ersetzt alles, es gibt Auskunft so sicher wie Urim und Tummim, 36,3 (ὡς ἐρώτημα δήλων Sin. A).

Alle Weisheit faßt sich in ihm zusammen, 24, 23 ff. Treue gegen das Gesetz und Weisheit sind so eng ineinander, daß ebenso gesagt werden kann: *ἐπιθυμήσας σοφίαν διατήρησον ἐντολάς*, d. h. die Treue gegen das Gesetz ist der Weg zur Weisheit, 1, 26, als *ἐν πάσῃ σοφίᾳ ποίησις νόμου* 19, 20, das Halten des Gesetzes geht aus der Weisheit hervor. „Die den Herrn fürchten, werden seinen Worten nicht ungehorsam sein, 2, 15. Der Weise erweist sich als solcher durch das Halten der Gebote, 35, 24; 36, 2, vgl. 15, 15. **Besser noch als** ein Übermaß von Gescheitheit (*περισσεύων ἐν φρονήσει*) verbunden mit Übertretung des Gesetzes ist geringere Erkenntnis bei einem, der in der Furcht Gottes steht, 19, 24. Die Erfüllung der Gebote ist geradezu der Darbringung von Dankopfern und Speisopfern gleich zu achten: *ὁ συντηρῶν νόμον πλεονάζει προσφοράς* 32, 1 f. Sirach will mit solchen Worten nicht die Opfer herabsetzen, sondern vielmehr die Treue gegen das Gesetz erheben. Noch kann dies geschehen, indem man sie mit der Darbringung von Opfern gleichwertig setzt. Später hat sie diese an Wertschätzung sogar überflügelt. Sirach aber betont mit Nachdruck, daß die Darbringung der Opfer Pflicht des Frommen sei, aus keinem andern Grunde als weil sie im Gesetz vorgeschrieben ist: *πάντα γὰρ ταῦτα χάριν ἐντολῆς* 32, 7.[1])

Dies ist ja in der Tat die Grundidee des priesterlichen Gesetzes. Aber dem Gesetze zu gehorchen, ist die Freude des Frommen: man soll Opfer und Zehnten nicht bloß pünktlich und korrekt, sondern auch gern und willig geben, 32, 10 ff. Sirach zeigt, daß sich die jüdischen Frommen dessen wohl bewußt waren, wie viel auf die Gesinnung bei der Darbringung des Opfers ankommt. Auch sonst sehen wir aus dem Buche

---

[1]) c. 250 Jahre später gab Jochanan ben Sakkai seinen Schülern ganz denselben Bescheid, als sie ihn wegen Num. 19 fragten. Den Heiden gegenüber erfand man irgend einen tiefen symbolischen Grund der Gesetzesbestimmung, für den Juden hieß es: „Bei eurem Leben! weder der Tote verunreinigt, noch macht das Wasser rein, sondern es ist eine Satzung des Allmächtigen“ (nach deren Gründen man nicht fragen darf). Pesikta 40a u. b; Bacher, Tann.[2] I, 37.

Sirachs, daß für das religiöse Bewußtsein des Judentums die inneren religiösen und sittlichen Vorgänge, die die Ausübung des Kultus begleiten konnten, von großer Bedeutung waren, wenn auch das Gesetz gar nicht darauf eingeht. Noch war das Streben nach formaler Korrektheit, so hoch dieselbe geschätzt war, nicht das einzige und letzte. Wie Sirach es fordert, so rühmt es Tobit von sich, daß er allezeit aufs genaueste den ersten, zweiten und dritten Zehnten gegeben habe, Tob. 1, 6–8. Um der gesetzlichen Bestimmung willen hält der Fromme den Priester in Ehren: diese Pflicht kommt gleich nach dem Gebot, Vater und Mutter zu ehren, und steht noch vor der Ermahnung zur Barmherzigkeit gegen Arme, Sir. 7, 29–31; vgl. den Lobpreis Aarons und Pinehas' 45, 6–26.

In einem aus dem Kreise der östlichen Diaspora stammenden Buche wie dem Buch Tobit treten naturgemäß einzelne Punkte, in denen sich der Gegensatz gegen die heidnische Umgebung besonders ausdrückte, schärfer hervor als im Buch Sirach, das aus palästinensischen Verhältnissen hervorging. So betont Tobit mehr als Sirach die Sünde der unreinen Speise 1, 10. 11. Die Pflicht, die Toten nach väterlicher Sitte zu begraben, gilt vor anderem als ein Erweis der Treue gegen das Gebot Gottes; möglicher Weise liegt hier doch eine Anspielung auf die vom persischen Religionsgesetz vorgeschriebene Sitte, wonach die Toten unbegraben liegen bleiben mußten, zu grunde;[1]) vgl. Tob. 1, 17; 2, 7; 14, 10 etc. Bezeichnend für den Standpunkt des Verfassers ist auch die Empfehlung des Fastens, 12, 8 neben dem Gebet und der Wohltätigkeit.

Gemeinsam ist beiden Werken die Überzeugung, daß das Gesetz unter allen Umständen die oberste alles entscheidende Norm ist. Aber während im Buche Tobit die Frömmigkeit, wie sie für das damalige Judentum charakteristisch ist, überall im Mittelpunkte steht, treten bei Sirach die reli-

---

[1]) Die wirklich übliche Praxis der persischen Totenbestattung scheint der Verfasser allerdings nicht zu kennen. Vgl. auch Tiele, Religionsgeschichte II, 341, 345 f.

giösen Gedankenreihen stark zurück. Die Auffassung der Sünde ist nach der ethischen Seite hin ungemein ausgestaltet und erweitert: aber ein eigentliches religiöses Problem bietet das Bewußtsein der Sünde nicht. Aus der religiösen Gesamtanschauung des Siraciden wird dies ohne weiteres verständlich. Die Religiosität besteht für ihn doch im wesentlichen in dem Glauben an den einen, lebendigen, weisen, gerechten Gott, den Schöpfer der Welt und Lenker der Geschichte, der Israel zu seinem Eigentum erwählt und durch das wundervolle Geschenk seines Gesetzes ausgezeichnet hat. Vor ihm beugt sich in Demut der Fromme, auf ihn vertraut er, auch in Zeiten der Not und Heimsuchung nicht verzagend, vgl. Sir. 2, 2–10, seinen Willen sucht er nach Möglichkeit zu erfüllen, außerordentlich lebendig ist das Bewußtsein, vor dem Angesichte Gottes zu wandeln und ihm für alles Tun und Denken verantwortlich zu sein. Mit Nachdruck wird betont, daß es dem Menschen möglich sei, die Gebote zu halten: es steht in seinem freien Willen, ein Frommer oder ein Gottloser zu sein, siehe Sir. 14, 1. 2; 15, 14 ff. Tob. 4, 5 ff. So schwierig es ist, es ist möglich, mit Gottes Hilfe sich vor dem bösen Weg zu bewahren, Sir. 37, 15.

Der jüdische Fromme ist sich dessen auch wohl bewußt, und spricht ohne Scheu von seiner eigenen Frömmigkeit, vgl. Tob. 1, 2. Daneben aber bleibt ganz wie bisher die Forderung bestehen, der eigenen Unvollkommenheit stets bewußt zu bleiben. Als einer hinfälligen Kreatur hängt jedem Menschen unvermeidlich sündliche Schwachheit an, Sir. 17, 31; cf. 42, 18, zu der angeborenen, natürlichen kommt nur zu oft willkürliche absichtliche Sünde. Dieselbe bekennt der Fromme willig: nach Möglichkeit sucht er sich zu bessern, er will sogar lieber Strafe auf sich nehmen als seinen Sünden weiter überlassen werden 23, 2. Wenn es in der Vergangenheit Fromme gegeben haben mag, an denen nichts zu tadeln war wie Henoch. Sir. 44, 16; Noa 44, 17 ff.; Abraham 44, 19 ff., in der Gegenwart ist dies undenkbar; im Gegenteil: im ganzen sind gerade die Frommen mit dem Sündenbekenntnis ziemlich schnell bei der Hand, vgl. Tob. 3, 3. Aber bei alledem bleibt es nach

wie vor bei der scharfen Unterscheidung zwischen dem, der trotz aller Mängel zu den „Frommen" gehört und dem, der als Gottloser oder Tor sich frevelhaft gegen Gott erhebt. Der Fromme bekennt wohl die Sünde, aber wir haben weder bei Sirach noch bei Tobit den Eindruck, daß das Gefühl des Sündenstandes ein sehr lebhaftes sei. Das Sündenbewußtsein drückt nicht, drückt jedenfalls nicht so, wie später z. B. den Verfasser des IV. Buches Esra oder vorher, den des 32. oder 51. Psalms. Viel inbrünstiger ist bei Sirach die Bitte um Bewahrung vor der Sünde. Die Sünde meiden, und wenn sie ja geschehen ist, nicht in ihr beharren, sondern sich bessern und Gottes Gebote halten —, dann ist Sünde und Sündenbewußtsein von selbst verschwunden, vgl. (2, 11); 3, 3. 15; 21, 1–3, auch 32, 5 etc. Im Leben seinen Weg zu finden, durch Gottesfurcht weise, durch Weisheit glücklich zu werden, das ist das wichtigste: über dieses im diesseitigen Leben zu erreichende Ziel hat der Mensch nichts zu hoffen, dieses aber läßt sich auch erreichen: kurz die ganze Anschauung macht einen etwas öden und flachen Eindruck; es fehlt die lebhaftere religiöse Empfindung.

Es ist bekannt, daß Sirachs Buch auch innerhalb des Judentums lang in hohem Ansehen stand und viel benutzt wurde, wie die zahlreichen Talmudcitate z. B. erweisen. Daß es nicht mehr in den Kanon der palästinensischen Synagoge Aufnahme fand, wird allgemein darauf zurückgeführt, daß es, wiewohl hebräisch geschrieben, doch nicht den Namen eines berühmten Autors der Vergangenheit an seiner Stirne trug und auch durch seinen Inhalt, vgl. die Verherrlichung Simons des Gerechten, sich deutlich als Erzeugnis der letzten Zeit erwies. Der sonstige Inhalt als solcher würde schwerlich Anlaß gewesen sein, das Buch auszuschließen. Doch hat sich allerdings im Judentum gar bald schon die Empfindung geregt, daß das Werk Sirachs an religiösen Gesichtspunkten etwas ärmer sei, als heilige Schriften sein sollten. Und wie man z. B. dem Buch Esther durch Beifügung von Gebeten einen etwas religiöseren Anstrich zu geben suchte, so versuchte der Glossator der Siraciden, durch seine Bemerkungen in Sirach etwas Ähnliches zu erreichen. Er lebte in einer Zeit, die wieder lebhafter religiös empfand, die die individuelle Zukunftshoffnung weitergebildet hatte, die auch wieder auf die nationale Seite der Religiosität besondern Nachdruck legte. Dementsprechend fügt der Glossator gern religiöse Beziehungen ein, wo es mög-

lich ist,[1]) und sucht den Namen Gottes zu erwähnen, wenn er ihn im Zusammenhang vermißte. So hebt er zu 1, 12. (10). 17. (15)[2]) hervor, daß das, wovon im Text die Rede ist, Gottes Gabe sei, ähnlich zu 11, 14; auch die Buße ist Gabe Gottes, 17, 22. (17). 26. (21). Auch sonst fügt er religiöse Zusätze bei, vgl. 13, 18, berücksichtigt noch mehr die menschliche Sünde, vgl. die syr. Übersetzung zu 18, 22. Die Weisheit gibt nicht bloß langes Leben, sie vertreibt auch die Sünden (zu 1, 20. (18), ähnlich zu 3, 29 bei Lagarde, Mitteilungen I, 1884, S. 290, v. 32), außerdem siehe 18, 12. (L 11b); 19, 5 f.; er hebt hervor, daß die Überhebung Anfang der Sünde sei nach 10, 20, vgl. 13a nach A*, und fügt Gottes Erbarmen über die Reuigen in den Zusammenhang ein, 12, 6a; (L 12, 8c); 17, 22. (17). 26. (21), er spricht von der menschlichen Sünde und der Unfähigkeit zur Besserung, 17, 15. (14), und andere derartige Gedankenreihen religiöser Art zeigen die Zusätze in 18, 2. 29. (28); 19, 18. (17). 20. (18); 20, 31. (30); 23, 27. Die Bezugnahme auf das Gesetz tritt noch stärker hervor, vgl. zu 10, 8. 19c; 11, 14. (14); 17, 26. (21); 19, 18. (17 f.); 24, 31 ff. (= L 44. 45); 26, 18. (L 24); der Text wird in judaistischem Sinne umgebogen oder doch gemildert, 16, 9. 10, oder ergänzt, 16, 15 f.; 17, 17. (14). 20. (16). Vor allem fügt er den Ausdruck des Glaubens an eine jenseitige Vergeltung zu dem Texte hinzu, siehe 2, 9, und spricht von der ewigen Freude, von dem Schauen Gottes im Jenseits, 6, 22. (L 23) (nicht 12, 6), von der Auferstehung, 24, 21 f. (L 31). 31. (L 45 f.), und dem ewigen Leben, vgl. 17, 28 (und Ryssel z. St.); 19, 17. (18). als der Belohnung der Frommen. Er berührt sich in dieser Hinsicht nahe mit gelegentlichen Paraphrasen der syrischen Sirachübersetzung, vgl. (1, 19 und) 20—27. Sonstige Zusätze, wie Hinweise auf spätere Traditionen (Henoch 44, 16), Versuche, den Text zu bessern, 23, 2, breitere Ausführungen des angeschlagenen Gedankens, 25, 11 (über Furcht und Vertrauen als Voraussetzungen der Liebe zu Gott), und anderes (s. 22, 6. 13. (11). 23. (21); 24, 2 f. [cf. L 5 f.]. 17) kommen für uns weniger in betracht. Überall sind es nicht die Ideen des Siraciden, die der Glossator weitergebildet und fortgeführt hätte, vielmehr ist es die neue, erregtere und fortgeschrittenere religiöse Epoche, welche seine Zusätze, soweit sie überhaupt charakteristischen Inhalt haben, inhaltlich bestimmt. Über seine sonstige theologische Stellung vgl. vor allem Schlatter, Der Glossator des griechischen Sirach, Beitr. F. chr. Th. I, 1897, 5 u. 6, S. 103 ff., 156 ff.

---

[1]) Die Zusätze der LXX in den kanon. Proverbien lassen eine derartige Absicht zwar auch, jedoch weit weniger erkennen.

[2]) Da Swetes Text die Glossen nicht angibt, wurde hier, soweit die Verszählung abweicht, die entsprechende Nummer des Verses nach Fritzsche [bei dem sich in den Anmerkungen die Glossen finden] in Klammern beigesetzt. Wo eine Glosse nur nach Lat. anzugeben ist, ist dies durch L mit Angabe des Verses nach Lagardes lat. Text in Mitteilungen, Bd. I, 283 ff., in Klammern bemerkt.

XXVII. Kapitel.

Fortsetzung.

B. Ältere griechische Zeit.

1. Mit der Verfolgung des Antiochus Epiphanes begann eine Zeit der schwersten Probe für die Frommen Judas. Jetzt wurde der Gehorsam gegen das Gesetz erst recht zum Kennzeichen des wirklichen Frommen und auch die kleinsten unscheinbarsten Satzungen bekamen erhöhte Bedeutung durch den casus confessionis, der nun überall auf Schritt und Tritt gegeben war. Insonderheit wurden Beschneidung, Sabbat und Speisegesetze in dieser Zeit zum Schibboleth des Judentums. Das Essen von Schweinefleisch, von Götzenopfer und dgl. wurde von den heidnischen Verfolgern mit Vorliebe gefordert, und eben deswegen wurde die Übertretung dieser Bestimmungen von dem frommen Juden besonders strenge verurteilt. Der Jude verabscheut den Dienst der Götter, die alle Welt anbetet, er ißt kein Schweinefleisch und alle möglichen anderen Tiere hält er für unrein, er hält den Sabbat bis zur Albernheit[1]) und läßt sich beschneiden: diese Dinge waren für den vulgären Glauben des Heidentums die wichtigsten Eigentümlichkeiten der jüdischen Religion. In der Tat wurde seit dem makkabäischen Aufstand die Einhaltung des Gesetzes gerade in diesen nach außen hin trennenden Bestimmungen besonders wichtig. Gerade sie sind seit der makkabäischen Zeit dem Judentum immer mehr in Fleisch und Blut übergegangen, und sie zu vernachlässigen, galt als der schlimmste Frevel. In den Jahren vorher sah es aus, als sollte die väterliche Sitte dahinfallen: Hecatäus konnte schreiben, daß unter der persischen und griechischen Herrschaft *πολλὰ τῶν πατρίων τοῖς Ιουδαίοις νομίμων ἐκινήθη* (Rein. 19 f.), das wurde nun anders. Die Reaktion in gesetzlichem Sinne erlangte einen vollständigen Sieg. Als Judas Makkabäus die Macht in die Hände bekommen hatte, nahm er furchtbare Rache an den

---

[1]) Vgl. den Bericht des Agatharchides von Knidos über die Eroberung Jerusalems durch Ptolemäus Lagi an einem Sabbat (*διατηρούντων τὴν ἄνοιαν* . . .) bei Jos., c. Ap. I 22 (205 ff.); Reinach 42 f.

Übeltätern, und wie er, so machte Jonathan, „daß die Gottlosen aus Israel verschwanden," I Makk. 3, 5 f.; 7, 24; 9, 69. 73. Die Frommen dieser Zeit sprachen Recht und führten Krieg nach den Bestimmungen des Deuteronomiums, vgl. Deut. 20, 5 ff.; 13, 13 ff.: wie man nach dem Gesetz die Zaghaften und die neu Verheirateten aus dem Kriegsdienst entließ, I Makk. 3, 56, so scheute man sich auch nicht, eine Stadt von Götzendienern schonungslos zusammenzuhauen, I Makk. 5, 28. 35. 51 etc., die Abtrünnigen nach Jehus Vorbild auszurotten oder die Verehrer Dagons im Tempel ihres Gottes lebendig zu verbrennen, I Makk. 5, 5. 44; 10, 84, vgl. auch das Strafgericht, das Simon ben Schetach über die Zauberinnen von Askalon verhängt haben soll: M. Sanh. VI 4., jer. Chag. II 1, 9a.

So hoch das Deuteronomium in sittlicher Hinsicht steht, so viele milde und menschenfreundliche Vorschriften es enthält, so führt sein energischer Kampf gegen den Götzendienst doch zu Bestimmungen, die nur in dem Fanatismus eines Religionskriegs in Praxis umgesetzt werden können. Wie jene Frommen glaubten, um des Gesetzes willen ohne Murren sich niederhauen, I Makk. 2, 35–38, foltern und zu Tode martern lassen zu müssen, so glaubten sie auch vollständig im Recht zu sein und im Einklang mit dem Gesetz zu handeln, wenn sie die Übertreter des Gesetzes schonungslos zusammenhieben: „Lobpreis Gottes im Munde und ein zweischneidiges Schwert in der Hand," Ps. 149, 6, cf. I Makk. 13, 47. „Sie umgeben mich wie Bienen, aber im Namen des Herrn will ich sie zerhauen," Ps. 118, 10. Mit dem Wortlaut des Gesetzes befanden sie sich allerdings im Einklang, aber von dem Geist, der Tendenz der gerade vom Deuteronomium vertretenen Richtung der Religion waren sie himmelweit entfernt, und noch weniger besaßen sie ein Verständnis dafür, daß für die veränderte Stufe der geistigen und sittlichen Kultur auch andere religiöse Forderungen gelten. Wie verrohend auch diese Religionskriege wirkten, zeigten die Grausamkeiten der späteren Makkabäer, eines Johannes Hyrkan und Alexander Jannai, vgl. Jos. Antt. XIII 13, 5 (372 ff.); 14, 2 (379 ff.).

Jene eigentümliche Mischung von kriegerischer Begei-

sterung und streng gesetzlicher Frömmigkeit, wie sie zu Beginn des makkabäischen Aufstands herrschte, zeigt am anschaulichsten das I. Buch der Makkabäer und der Judith-Roman. Die Übertretungen, welche dem Verfasser jenes Buches am schlimmsten erschienen, zählt er 1, 14 ff. und 43 ff. auf. Zuoberst steht das Götzenopfer, dann folgt die Entweihung des Sabbats und der Feste, hierauf die Unterbrechung des regelmäßigen Kultus, die auch bei Daniel besonders erwähnt wird, Dan. 8, 11. 13 f.; 9, 27; 11, 31; hierauf folgen Sünden wie das Essen von Schweinefleisch, die Unterlassung der Beschneidung und andere Verunreinigungen, das Ganze faßt sich zusammen in das Vergessen des Gesetzes und Änderung der Ordnungen, 1, 43—49. Ebenso zeigen die Worte der Judith vor Holofernes, daß man nichts Schrecklicheres sich denken konnte, als das zu essen, was Gott im Gesetz zu verzehren verboten hat, Judith 11, 12 (nach dem Zusammenhang scheint vor allem an unreine Tiere oder an das Blut gedacht zu sein), oder die Erstlinge und heiligen Gaben anzutasten, 11, 13. Daneben aber galt es damals wieder, wie einst in der Vergangenheit für eine Pflicht der Frömmigkeit, Leib und Leben für die Sache der Gesamtheit aufs Spiel zu setzen. Die patriotische Begeisterung, in einen Fanatismus für das väterliche Gesetz umgestaltet, war eine Haupttugend der Frommen in jener ersten Zeit, als noch wirklich um die Religion gekämpft wurde. Ging es einst um die nationale Sache in den Krieg Jahwes, so jetzt nicht minder um das Gesetz und die gesetzliche Religion. Die Abschiedsrede des sterbenden Mattathias zeigt mit ihren Beispielen recht deutlich, was damals die wichtigsten Erweisungen der Frömmigkeit waren. Es sind einmal das Ausharren in der Versuchung, der Leidensmut, dann das Vertrauen zu Gottes absoluter Wunderkraft, vor allem aber der Eifer um das Gesetz. Elias eiferte um das Gesetz (vgl. dagegen was I Kg. 18, 36 f.; 19, 10 steht); Pinehas' Tat ist ein beliebtes Vorbild, I Makk. 2, 50—60. Und ein geradezu grausiges Ideal hat diese jüdische Frömmigkeit in der Judith geschaffen! Ihre Gottesfurcht ist über jeden Tadel erhaben, sie fastet so fleißig, daß sie nur an wenigen Tagen, wo es

direkt unangängig war, dasselbe aussetzt, 8, 6. Um sich nicht mit heidnischer Speise zu verunreinigen, nimmt sie Wein und reine Brote vorsorglich mit, 10, 5. Alltäglich reinigt sie sich mit reinem Wasser 12, 7–9 und daß sie besonders hervorhebt, wie sie sich mit den Heiden nicht verunreinigt habe, 13, 16, ist selbstverständlich. Die Beute, die ihr zufällt, weist sie dem Heiligtum zu, 16, 19. Bezeichnenderweise wird es offenbar als besonderes Lob berichtet, daß sie nach dem Tode ihres Mannes niemand mehr die Hand reichen wollte, 16, 22. Und welche fanatische Lust an blutiger Rache und Hinterlist spricht aus der Geschichte dieser so frommen Frau! Der Hohn und die Freude an gestillter Rache wie sie aus dem Loblied 16, 2 ff. sprechen, vgl. vor allen v. 7–10, ähnelt in der Stimmung, wenn auch nicht in der Kraft poetischen Ausdrucks in der Tat den letzten Versen des Deboralieds. Als ein Verbrechen und Unrecht erscheint ihr die Absicht, überhaupt an die Übergabe der bedrohten Stadt zu denken, 8, 11 ff. Sünde ist es, in der Versuchung und Prüfung, — denn weiter nichts ist die ganze Drangsal, — an der Hilfe Gottes zu verzweifeln, der doch den Vätern so mannigfach und wunderbar geholfen hat 8, 14. 17. 26 f. In der Tat der Glaube, in welchem das kleine jüdische Völkchen den ungleichen Kampf gegen das syrische Reich aufnahm, ist bewunderungswürdig. In den Worten, die Judith spricht, sprechen die kriegerischen Frommen der Umgebung des Judas Makkabäus. Sehr charakteristisch ist jedoch auch, wie Judith zuerst von der absoluten Hilfe Gottes redet, dann aber hingeht und mit allen raffinierten Mitteln menschlicher List ihr Werk tut, um hinterher doch wieder das eigene Tun als lediglich göttliches Wirken hinzustellen, vgl. 13, 14 etc. Ähnlich zeigt auch die makkabäische Erhebung nach einem idealen Anfang immer mehr das Vorherrschen menschlicher, niedriger Mittel und Instinkte. Die Führer benützen bald alle die Mittel menschlicher Herrscher, um ihre Macht zu vergrößern: der religiöse Fanatismus, der die Grausamkeit noch dazu als Gottesdienst erscheinen ließ, blieb. Das Buch Daniel zeigt freilich, daß nicht alle Frommen auch nur die Pflicht kriegerischer Selbsthilfe zu-

gaben. Nur notgedrungen griffen die Frommen zum Schwert, um sich sobald als möglich von den Makkabäern zu trennen, I Makk. 7, 13. Sie begnügten sich fortan mit um so fanatischeren Hoffnungen, während sie für sich das Gesetz mit möglichster Strenge durchzuführen suchen. Wenn aber Alexander Jannai nach blutigen Schlachten und Siegen mit großer Beute zurückkehrte, so jubelte ihm doch alles Volk entgegen, Jos. Antt. XIII, 15, 3 (394). Der Krieg gegen die Heiden, vorausgesetzt, daß er erfolgreich verlief, blieb stets ein Gotteswerk, wenn man auch nicht mit ihm einverstanden war. Es ist fast unglaublich, wie das sittliche Urteil des Judentums zuletzt durch den Fanatismus entstellt und getrübt worden ist. Man schwelgte förmlich in Ausmalung der Strafgerichte, die ehedem über die Feinde des Volkes Gottes gekommen waren, und die einst wieder über sie kommen sollten. Sanheribs Schicksal war ein beliebtes Motiv, vgl. Sir. 48, 18 ff. I Makk. 7, 41; II Makk. 8, 19; 15, 22; III Makk. 6, 5 etc. Die Esthergeschichte zeigt uns diesen Fanatismus in besonders abstoßender Weise. Judith rühmt preisend die Tat Simeons und Levis, Gen. 34, 7 ff., die doch in der alten Literatur ausdrücklich gebrandmarkt war, vgl. Judith 9, 2 ff. mit Gen. 34, 30; 49, 5 ff. Noch weiter geht das Buch der Jubiläen, welches den Fluch Jakobs über Levi (und Simeon) wegen dieser Tat in einen Segen umwandelt und behauptet, daß wegen dieser Tat Levi das Priestertum zugefallen sei, vgl. Jub. 30, 17 f. 23. Den Feinden des Volkes Gottes gegenüber ist Grausamkeit und blutige Rache erlaubt und religiöse Pflicht. Es gehörte mehr als bloße religiöse Genialität dazu, um aus dieser alles beherrschenden Stimmung sich los zu machen, die eigentliche Tendenz der von den Propheten eingeschlagenen religiösen Bewegung zu erkennen, die Religion als eine Beziehung des menschlichen Herzens zu Gott aus der unseligen Verquickung mit nationalen Rachephantasien zu lösen.

2. Das eben erwähnte Buch der Jubiläen, welches noch in der Makkabäerzeit entstanden sein wird, läßt uns einen interessanten Einblick tun in die religiöse Stimmung, welche nach den siegreichen Kämpfen mit den Syrern und den be-

nachbarten Feinden in der jüdischen Gemeinde herrschte. Es zeigt sich hier, wie der Angriff des Antiochus auf das Judentum die religiöse Erregung mächtig entfacht hatte, wie die Religion wieder stark nationales Gepräge bekommen, gleichzeitig aber nach der Richtung der strengen Gesetzlichkeit hin sich weiter gebildet hatte. Auch in der Auffassung der Sünde läßt sich diese Bewegung erkennen.

Zunächst sehen wir in diesem Buche, wie die strenger gesinnten Teile der Gemeinde über die hellenisierenden Tendenzen urteilten, welche zu der Krisis geführt hatten. Noch läßt sich beobachten, wie der Eindruck der schweren Drangsalzeiten nachwirkte, jener Zeiten, da es vor allem andern darauf ankam, nicht nach der Art der Heiden zu sündigen. Darum wird der Götzendienst, 11, 16 ff.; 12, 1 ff.; 20, 8; 21, 5, die Entheiligung des Sabbats, 2, 25 ff.; 50, 6 ff., die Verunreinigung durch Genießen von Blut, 6, 7 ff. 12 ff.; 21, 6. 18, die Schamlosigkeit nach griechischer Art, 3, 31;[1] 7, 20; 16, 6; 20, 3 ff.; 33, 10 ff.; 41, 25, besonders aber die Ehen mit Angehörigen fremder Völker, 20, 4; 30, 7–17, und vollends die Unterlassung der Beschneidung aufs äußerste bekämpft, vgl. 15, 25–29. 33 f.; 23, 16, mit deutlichem Hinweis auf den Abfall vor der Makkabäerzeit. Vor allem gilt es, sich nicht durch Zwang zur Sünde verführen zu lassen. Eben aus diesem Grunde bittet Mose für sein Volk, daß es vor Fremdherrschaft bewahrt bleibe 1, 19. Das Vergleichen der israelitischen Sitte mit den heidnischen Unsitten ist hier (wie in den Sibyllinen) stark ausgebildet. Soll eine Sünde als besonders schlimm hingestellt werden, so wird hinzugefügt: „wie die Heiden tun," Jub. 3, 31; 21, 22; 22, 16; 33, 19 ff. ps. Die Neigung, die jüdischen religiösen Besonderheiten scharf zu betonen, ist in starkem Zunehmen begriffen.

Damit hängt aufs engste zusammen die andere Tendenz, die Forderungen des Gesetzes in möglichst alte Zeit hinaufzurücken, um ihnen eine um so größere Bedeutung beimessen

[1]) Vgl. die b. Jeb. 63b überlieferte Baraitha. Es gibt nichts Greulicheres und Abscheulicheres vor Gott als den, der nackt auf der Straße geht.

zu können. Das Gesetz ist für den Verfasser der Jubiläen nicht wie für die pharisäische Praxis eine Sammlung willkürlicher Bestimmungen, die Gott nun einmal zu erlassen für gut fand, sondern es ist eine ewige Ordnung, die freilich nur von Israel gehalten wird. Mitunter wird es als besonderer Vorzug Israels, als göttliches Gnadengeschenk gerühmt, daß Israel allein diese göttliche Ordnung offenbart wurde, 2, 31, manchmal wird, wenigstens bei bestimmten Geboten betont, daß eigentlich die ganze Welt verpflichtet wäre, sie zu halten, 6, 10; 7, 29 f.; geringschätzige Verwerfung der andern Völker ist in beiden Fällen vorhanden und beabsichtigt. Überall sucht der Verfasser die Gründe der einzelnen gesetzlichen Bestimmungen aus den Erzählungen der Patriarchengeschichte zu erweisen, oft in einer mehr als bizarren Form.[1]) Das ganze Gesetz wird von den Patriarchen gekannt; schon sie halten den Sabbat und die Feste nach jüdischer Sitte, bringen Sühnopfer und heilige Gaben dar u. s. w. Der gesetzliche Kultus ist für den Verfasser noch von größter Bedeutung, kultische und rituelle Versäumnisse gelten als schweres Vergehen. Überall zeigt sich die größte Hochschätzung des göttlich eingesetzten Priestertums Levis, vgl. 31, 13 ff., 32, 8 ff., trotz gelegentlicher Ausfälle gegen die Mischehen in Priesterkreisen, 30, 16. Neuerdings aufgekommene Satzungen wie das Gebot des Händewaschens werden ohne weiteres dem Gesetz gleichgestellt, 21, 16, und wo das Gesetz Lücken enthielt, wie z. B. was das Brennholz zum Opfer anlangt, da wurde im Namen Abrahams ergänzt, 21, 12 ff., ähnlich 32, 10.

Doch ist auch der Fortschritt des sittlichen Urteils nicht zu verkennen, der sich bei der scharfen und eingehenden Verurteilung der Taten Lots 16, 8 f., Rubens 33, 10 ff. und Judas 41, 23 ff. oder in zusammenfassenden Ermahnungen wie 7, 20 z. B. beobachten läßt, vgl. auch 20, 2 ff.; 21, 2 ff; 22, 14 ff. Derartige Reden lassen ebenso den Ernst und die Energie der damaligen jüdischen Frömmigkeit als ihre Neigung zu gesetzlicher Schroffheit und anmaßender Überhebung erkennen. Es

[1]) Vgl. 3, 8. 10. 31; 4, 5; 6, 11. 17; 7, 36 ff.; 16, 29; 18, 19; 21, 3 ff.; 32, 3 ff.; 33, 10 ff.; 34, 18 (Versöhnungstag) etc.

war ohne Zweifel etwas Wahres an dem Urteil, das die Jubiläen in Form eines vaticinium post eventum geben, wenn es 23, 26 heißt: „in jenen Tagen werden die Kinder anfangen, die Gesetze zu suchen und das Gebot zu suchen und auf den Weg der Gerechtigkeit umzukehren". Die Generation, die während der makkabäischen Kriege heranwuchs, war eine andere als das Geschlecht vorher. Nicht wird hier das Gesetz in tönenden Versen als die rechte Weisheit gepriesen, aber um so fester ist der Entschluß, das ganze Leben danach einzurichten und die ganze Anschauung nach ihm zu bemessen, nicht rechts noch links von dem Pfad abzuweichen, den das Gebot vorschrieb. Und wenn dabei auch kultische und rituelle Vorschriften ganz dieselbe Bedeutung haben wie sittliche, so ist doch das Bewußtsein auch jetzt noch lebendig, daß die moralische Forderung des Gesetzes eine umfassende ist, welche das gesamte Leben bestimmen soll. Nur was das Verhalten zu den Heiden, zu den Leuten von Sichem oder dem verhaßten Edom gegenüber betrifft, so ist das sittliche Urteil, wie schon bemerkt, ganz und gar verwirrt und entstellt. Und weit mehr als die sittliche Forderung des Gesetzes interessiert den Verfasser der Jubiläen die Ausgestaltung der verschieden rituellen Vorschriften, so namentlich des Sabbatgebots. Hier wird bereits eine stattliche Anzahl von einzelnen Dingen zusammengesucht, die allesamt verboten werden, vgl. vor allem 1, 29 f.; 50, 12: die Kasuistik der späteren Zeit bereitet sich vor. Mehr und mehr gewinnt es den Anschein, als bestehe die Übertretung des Gesetzes vor allem in der Übertretung einzelner Gebote; man neigt dazu, die Sünde aus der Gesinnung in die Einzelhandlung zu verlegen, wenn auch die Gerechtigkeit und Vollkommenheit sich noch nicht im Halten einzelner Gebote erschöpft.

3. Hier ist auch der Ort, einer eigentümlichen Neubildung des religiösen Sprachgebrauchs zu gedenken, welche, wie es scheint, infolge der Religionsverfolgung des Antiochus Epiphanes sich entwickelt hat. Eine der wichtigsten Pflichten des Frommen in jenen Zeiten, ja seine alles umfassende Lebensaufgabe war das standhafte Bekenntnis zu der

väterlichen Religion auch in der äußersten Bedrängnis. Dafür wird, wie es scheint, eben seit der Makkabäerzeit der Ausdruck, „gläubig sein“, „Glauben halten“ u. dgl. üblich. Bisher war האמין vor allem Ausdruck für das feste *Vertrauen* auf Gottes *Hilfe*, Zuversicht der Gebetserhörung u. dgl. Jetzt in der Drangsal galt es, die Verfolgung zu dulden in der Zuversicht, daß Gott seiner *Gemeinde* doch wieder helfen werde, in der Zuversicht zugleich, daß Gott diejenigen, die *hier* für ihn leiden, im *Jenseits* rechtfertigen werde. Diese Zuversicht allein hielt die Frommen in den Martern und der Unterdrückung aufrecht, machte sie zu Bekennern. So wird „gläubig sein“ so viel wie Bekenntnismut zeigen; es ist ein Verhalten des Frommen, in dem Treue und Vertrauen sich gegenseitig stützen; es wird allmählich diese Art von Gläubigkeit das eigentliche Charakteristikum des Frommen. Sirach verwendet z. B. *πίστις* noch nicht in diesem besonderen Sinne, es bedeutet bei ihm wie bisher Gottvertrauen oder Treue zu Gott im allgemeinen, vgl. Sir. 2, 10 f.; (4, 16); 11, 21; 35, 24 und 40, 12; 25, 11 G., ebenso in der Chronik. Nun aber wird die Idee des standhaften Bekenntnisses das wichtigste. Gläubige und Ungläubige scheiden sich bald wie Fromme und Gottlose als zwei verschiedene Menschenklassen. „Gläubig sein“ heißt nun: bei der wahren Religion verharren, namentlich der Drangsal gegenüber, vgl. Hen. 61, 4; „gläubig werden“ heißt: sich zu der wahren Religion bekehren, vgl. Hen. 63, 5 ff.; so wird z. B. von dem Ammoniter Achior, der sich ins Judentum aufnehmen ließ, schon Jud. 14, 10 gesagt: *ἐπίστευσεν τῷ θεῷ σφόδρα*[1]). Der „Gläubige“ ist der, welcher aus Überzeugung sich zu einer bestimmten Religion bekennt, ihre Lehren annimmt, ihre Vorschriften als bindend für sich anerkennt. Ist diese Terminologie auch wohl erst etwas später allgemeiner geworden,

[1]) Dieses *σφόδρα* zeigt, daß *ἐπίστευσεν* *noch nicht* eigentlicher term. techn. für Bekehrung zu einer andern Religion geworden ist. Dasselbe beweist die Bezeichnung der Proselyten als *φοβούμενοι τὸν θεόν*, *nicht* Gläubige. Offenbar ist dieser Name der Proselyten älter als der oben dargestellte Sprachgebrauch. Im Psalter scheinen mir nirgends (auch Ps. 115, 11. 13; 118, 4; 135, 20 nicht) Proselyten erwähnt zu sein; vgl. auch Roy, Volksgemeinde etc., S. 32 Anm. 5.

so zeigt sich doch der ersterwähnte Sprachgebrauch deutlich im Buch der Jubiläen. Hier werden die Aussagen über den Glauben Abrahams reproduziert; Jub. 14, 6 = Gen. 15, 6; wo aber näher von demselben die Rede ist, ist auch Abrahams Glaube nicht so sehr das Gottvertrauen, welches ein bloßes Wort Gottes sich als Realität gelten läßt, als der Bekenntnismut in Drangsal, das Festhalten an Gott und seinem Gebot in Versuchung. „Gott hatte ihn versucht" heißt es Jub. 17, 17, „durch sein Land" (den Befehl des Auszugs) „und durch die Hungersnot, durch den Reichtum der Könige und durch sein Weib, als sie ihm geraubt wurde, und durch die Beschneidung, und hatte ihn versucht durch Ismael und Hagar, seine Magd, als er sie fortschickte. Und in allem, worin er ihn versucht hatte, war er als gläubig erfunden .... denn er war gläubig und Gott liebend." Ebenso dient die Opferung Isaaks dazu zu zeigen, daß Abraham gläubig, d. h. treu gegen Gott sei, Jub. 18, 16. Endlich zeigt Abraham auch noch durch seine Geduld und Ergebung beim Tode der Sara, daß er gläubig und geduldigen Geistes sei, 19, 8. 9. Dieses Aushalten in zehn Versuchungen, wie sie Abraham auferlegt wurden,[1]) ist sicher mit Beziehung auf die Verhältnisse der antiochenischen Verfolgung so sehr hervorgehoben. Dem gläubigen Abraham steht der ungläubige Haran gegenüber, der die Nichtigkeit der Götzen wohl anerkennt, aber spricht: was soll ich mit dem Volke machen, das mich gezwungen hat, vor ihnen zu dienen? wenn ich ihnen die Wahrheit sage, so töten sie mich! Jub. 12, 6. 7. Treue in schwerer Bedrängnis, Festhalten an dem „Glauben" der Väter war in jenen Zeiten so wichtig, daß nicht bloß wie immer der Unglaube im bisherigen Sinne des Worts als Sünde erfaßt wurde, sondern daß auch umgekehrt der Abfall vom Gesetz, die Ungeduld in der Bedrängnis, die Neigung zu fremden ausländischen Sitten, ja alles, was die Forderungen der nationalen

[1]) Die zehn Versuchungen Abrahams erwähnt auch der Traktat Pirke Ab. 5, 3, jedoch als Erweis der „Liebe" Abrahams; vgl. Jub. 17, 18. Außerdem siehe Bacher, Pal. Amor. I, 561. Die Zahl stammt aus Num. 14, 22.

Religion verletzte, als „Unglaube", d. h. Abfall vom Bekenntnis, bezeichnet werden konnte. Vgl. Schlatter, Der Glaube im N. Test.², S. 18 ff.

4. Daß der makkabäische Freiheitskampf einen allgemeinen Umschwung im geistigen und religiösen Leben des Judentums mit sich brachte, läßt sich bis in ziemlich untergeordnete Gebiete verfolgen. Für unsere Aufgabe ist ohne Zweifel eine der wichtigeren Erscheinungen die neue Auffassung von dem Zusammenhang zwischen menschlicher Sünde und der Sünde in der Geisterwelt.

In dieser Hinsicht sind die wenigen Anregungen, welche die ältere heilige Literatur darbot, in mannigfaltigster Weise ausgestaltet worden. Das Buch Daniel hält sich noch ganz innerhalb der Grenzen der nationalen Auffassung der Religion, hier streiten nur die Engel der einzelnen Völker miteinander und mit dem Schutzengel Israels: die nationalen, gemeinsamen Erlebnisse der Gemeinde als des Volkes Gottes haben ihr Gegenbild in der Geisterwelt. Anders steht es in den Jubiläen, dem martyrium Jesaiae, dem Henochbuch. Das Buch der Jubiläen bietet zwar die Geschichte des Sündenfalls noch ohne die späteren Teufelsspekulationen, wie sie z. B. in der vita Adae et Evae sich finden, Jub. 3, 17 ff., auch zu Gen. 6, 2–4 ist verhältnismäßig noch nicht viel Ausschmückendes hinzugetreten, s. jedoch Jub. 5, 6. 10 die Bestrafung der gefallenen Engel und die „confirmatio bonorum angelorum", Jub. 5, 12.[1]) Aber im übrigen ist von den bösen Geistern, an deren Spitze Mastema steht, häufig die Rede. Es ist fast eben so schwierig, über die Entstehung dieser Ideen im Judentum etwas Bestimmtes auszusagen, als sich darüber klar zu werden, was dieselben für die individuelle Religiosität wirklich bedeutet haben.

Ohne Zweifel haben die Ansätze in der kanonischen Literatur weiter gewirkt und zu mancherlei Spekulationen angeregt. Die Art, wie Mastema Gott dazu beredet, Abraham auf die Probe zu stellen, hat ihr deutliches Vorbild an Hiob 1 und 2. An Stelle des Lobes, das Gott mit eigenem Munde

---

[1]) Vermutlich der älteste Beleg für dieses Theologumenon.

Hiob erteilt, sind jetzt „Stimmen im Himmel“ getreten, die Abrahams Gläubigkeit und Gottesliebe rühmen, an Stelle des Redens zu Gott spricht Mastema vor Gott,[1]) Jub. 17, 16. Wie im Buch Hiob traut der Böse der Frömmigkeit des Gottgeliebten nicht, wird aber ebenso wie dort durch das Verhalten des Frommen beschämt, Jub. 18, 12. Während aber im Buche Hiob die ganze Szene zwischen Gott und dem Satan nur ein Mittel in der Hand des Dichters ist, um die scharfe Fassung seines Problems zu ermöglichen, wirkt hier vielmehr vor allem die Tendenz, Gott unverworren mit dem Bösen zu halten. Es vertrug sich nicht mehr mit der Gottesanschauung, daß Gott, der ja gewiß das Recht hat, den Menschen Glaubensprüfungen zuzumuten, seinem Freunde Abraham aus reiner Willkür eine so schwere Versuchung wie das Ansinnen der Opferung Isaaks auferlegt haben sollte. Wie schon der Chronist, nicht als dogmatisch bestimmte Korrektur, sondern ganz einfach aus dem Ganzen seiner Weltanschauung heraus an Stelle des Satzes: „Jahwe reizte David“ (das Volk zu zählen, II Sam. 24, 1) den andern: der Satan reizte David, I Chr. 21, 1, geschrieben hatte, so ist es nun nicht mehr Jahwe, der Mose in der Herberge überfällt, um ihn zu töten, Ex. 4, 24, sondern Mastema, der dies tut aus Feindschaft gegen Israel, Jub. 48, 2. Er ist es auch, der die ägyptischen Zauberer in den Stand setzt, die Wunder Mosis und Aarons nachzuahmen, überall ist er die feindliche Macht, die das Volk Gottes befehdet, 48, 9 f. Und nicht nur gelegentlich geht von diesem „Fürsten“ der Finsternis Versuchung und Anfeindung aus, sondern immerfort strengt er sich an, durch die ihm untergebenen unreinen Geister die Menschen zu verführen zu Abgötterei, Hurerei und Unreinigkeit. So verführten unreine Dämonen die Nachkommen Noas, Jub. 7, 27; 10, 1. Mögen immerhin neun Zehntel von ihnen in der Finsternis gebunden sein, so bleibt doch ein Zehntel übrig, um unter Mastemas Oberbefehl ihre Bosheit im Verführen und Verderben der (gottlos gewordenen) Menschenkinder auszuüben, Jub. 10, 8, vgl. 11, 4 ff.

---

[1]) Vgl. Dalman, Worte Jesu 173 f.

Freilich nur über diese haben sie Gewalt, nicht über die Frommen und nicht über Israel.

Die Anschauung ist offenbar die, daß die Menschen zuerst durch eigene Schuld auf die Verführung der unsaubern Geister eingehen und dann immer aufs neue zu neuen Sünden ihnen überlassen werden. So beginnen die Geister nach der Sintflut ihr Werk aufs neue und bringen Götzendienst und Unreinigkeit auf die Erde, Jub. 11, 4 ff., vgl. Hen. 19, 1. Sie herrschen über die Gedanken des Menschenherzens, Jub. 12, 20. Ihre Macht ist der Grund, daß alle von Gott abgefallen sind, Jub. 15. 31; 19, 28. Nach dem Buche Henoch sind es die gefallenen Engel, vor allem Asasel, die die Menschen die Waffenkunst, den Schmuck der Eitelkeit, die Sterndeuterei, Zauberei und Beschwörungskunst lehren, Hen. 8, 1–3; 19, 1; 69, 5 ff. Unter anderm haben die bösen Geister die Menschen auch das Schreiben mit Tinte auf Papier gelehrt, wodurch sich viele seit Ewigkeit und bis in Ewigkeit versündigt haben, Hen. 69, 9; die Spekulationen über die Tätigkeit der bösen Geister arten oft in verworrenen Aberglauben aus, vgl. vor allem die Zusätze in Henoch 69, 12 ff. und anderwärts. Gott ist gänzlich eliminiert in diesen Phantasien: statt seiner regiert und bekämpft sich die Geisterwelt und streitet um den Besitz der Menschheit, der Erde und der kosmischen Kräfte. Auch im Martyrium des Jesaia erscheint Mastema als Fürst des Bösen; unter sehr verschiedenen Namen wird er eingeführt als der Geist, der einesteils Manasse zur Sünde verführt und alles Unheil in Jerusalem anrichtet, und der andernteils den Propheten Jesaia versucht und vor dem Martyrium zu retten verspricht, wenn er die Werke Manasses und seiner Lügenpropheten gutheißen wolle, Mart. Jes. 5, 3 f. 7. So sehen wir, wie in jener Zeit des erbitterten und drangsalvollen Kampfes um die Bewährung im Glauben die Vorstellung von einem überkreatürlichen Versucher der Menschen stark ausgebildet wird. Und zwar ist diese Rolle des Satan als des Versuchers und Verführers der Menschen weit mehr ausgestaltet als die andere, ältere, in שטן sich aussprechende, wonach er der himmlische Ankläger der Menschen ist. Bleibt diese Anschauung auch erhalten (an dem Tag, da die Israeliten die goldenen Geräte der Ägypter stahlen, wurde Mastema von den Israel befreundeten Engeln besonders gebunden, damit er Israel nicht anklage, Jub. 48, 15, vgl. 1, 20; Hen. 40, 7 und noch Apok. Joh. 12, 10), so tritt sie doch gegenüber der zuerst erwähnten sehr zurück. Endlich wird Mastema auch mit dem Engel, der überhaupt Jahwes Strafgerichte zu vollstrecken hat, identifiziert: er tötet die Erstgeburt Ägyptens, wiewohl er doch für die Ägypter gegen Israel kämpfte, Jub. 49, 2 ff. Er wirkte aber auch die Strafgerichte unter den Israeliten, vgl. Sap. Sal. 18, 25; im Buch Henoch hat er mit seinen Engeln die Verdammten zu peinigen, Hen. 53, 3 f.; vgl. Weber 227. Danach ist er ganz allgemein der persönliche Vertreter der verderbenden und vernichtenden Mächte: wo irgend Unheil geschieht, ist er im Spiel; nicht mehr Jahwe, sondern er schafft das Böse.

„Der Satan", heißt es in einer Baraitha. bab. batr. 15b, „kommt herab und verführt, steigt hinauf und klagt an, nimmt die Vollmacht und nimmt die Seele." Er versucht, verklagt und tötet. Es ist klar, daß man nicht alle die mannigfaltigen Gedankenreihen, die sich an diese dreifache Weiterbildung knüpften, aus einer oder einigen wenigen Linien der geistigen Bewegung erklären kann. Am wenigsten ist alles auf direkte Entlehnung, aus dem Parsismus etwa, zurückzuführen. Vor allem ist zu beachten, daß gerade die buntesten Spekulationen dieser Art aus Werken stammen, welche allem Anschein nach im Kreise des gewöhnlichen Volks, nicht unter den Gelehrten entstanden sind. Viele phantastische Vorstellungen mögen hier geherrscht haben, von denen der „Weise" oder der Schriftgelehrte nichts wußte, noch wissen wollte, und manche Idee mag persönliches Eigentum des betreffenden Autors oder seines kleinen Kreises gewesen sein, ohne daß jemals dieselbe weiterhin Anklang gefunden hätte. Von wirklicher Herübernahme fremder religiöser Anschauungen kann man dabei kaum sprechen: es ist nur ein Teilhaben an dem. was die allgemeine geistige Strömung mit sich führte: mitten in ihr wahrte sich das Judentum seine Eigentümlichkeit und stieß ab, was sich nicht amalgamieren ließ. Die Kraft dazu gewann es durch das zähe Festhalten an seiner heiligen Geschichte und nationalen Sonderstellung. Alles wird in Beziehung gesetzt zu dieser Geschichte und ihr einverleibt; die hier sich findenden Andeutungen sind es, die man ausbaut: in der Tat sind ja die Anregungen zu solchen Ideen auch in der älteren Literatur ohne Frage zahlreich vorhanden. Von Satan als dem Verkläger Israels las man Sach. 3, 1 ff. Die Vorstellung von dem himmlischen Heerstaat Jahwes ist uralt, der Glaube an das Vorhandensein von guten und bösen Geistern, dem ganzen Orient gemeinsam, ist im Volke wohl immer vorhanden gewesen; die Anschauung, daß eine überirdische böse Macht von dem Menschen Besitz ergreifen und böse Gedanken in ihm erzeugen könne, ist nach den bisher in Israel vorhandenen Vorstellungen wohl verständlich. Die weitere Ausgestaltung in unserer Periode erfolgt unter der Wirkung einer doppelten Tendenz: einmal wirkte das Bedürfnis nach lebendiger Anschauung, und weiter wirkt die Tendenz, die Gottesanschauung rein zu erhalten. Letztere Tendenz zeigt den ungeheuren Einfluß der bisherigen religiösen Geschichte; ersteres Bedürfnis ist dem geistigen Leben jedes Volkes unausrottbar eingepflanzt und reagiert immer wieder, wenn die Abstraktion zu sublim zu werden begonnen hat. Auf diese Weise entsteht eine Art Mythologie auf höherer religiöser Stufe — man vergleiche die Legendenbildung im Katholizismus des Mittelalters —. An Gott wagt sich die Phantasie nicht mehr heran, um so ungestörter schaltet sie mit der Welt der guten und bösen Geister.

Nur weniges aus diesem reichen Gebiet religiöser Vorstellungswelt ist für die individuelle Frömmigkeit wirklich von

Bedeutung geworden; aber gleichgültig war diese geistige Bewegung keineswegs. Davon, daß die Ausbildung der Satanalogie sittlich abstumpfend gewirkt habe (so z. B. Cheyne, Rel. Leben der Juden, d. A., 18), kann m. E. für das Gebiet des Judentums nicht geredet werden. Die Entstehung des Bösen wird allerdings, nicht nur für den Anfang, sondern auch im weiteren Verlauf mit großem Nachdruck aus dem Gebiet der natürlichen und kreatürlichen Welt hinaus verlegt; Dämonen sind es, die immer wieder die Menschen verführen. Nirgends aber wird darum die Verantwortlichkeit des Menschen auch nur im geringsten herabgemindert. Andererseits wird man auch vorsichtig sein müssen mit dem Satze, daß in der Anschauung von einem persönlichen Herrscher des bösen Reiches eo ipso eine vertiefte Sündenerkenntnis sich ausspreche. Danach müßten die Anhänger Zoroasters die tiefste Sündenerkenntnis und Jesaia und Jeremia eine nur sehr oberflächliche Sündenerkenntnis gehabt haben.

Sehr vieles in den späteren jüdischen Vorstellungen vom Satan und seinem Reich ist müßige Spekulation oder wüste Phantastik ohne religiöse Bedeutung. Die Anschauung, daß das Böse auch als kosmische Macht wirke, kann ebensogut auf tiefe religiöse Erkenntnis zurückgehen, als sie die richtige Erkenntnis vom Wesen und der Bedeutung des Sittlichen illusorisch machen kann. Zumeist geht es dabei nicht ohne Verwechslung des Bösen und des Übels ab, wenngleich gerade das Judentum mit seiner Nüchternheit und praktisch-sittlichen Richtung hiegegen verhältnismäßig geschützt war. Trotzdem aber hat die neue Anschauung von der Macht des Bösen die individuelle Religiosität in der Tat weiter geführt. Der Jude stand dem Bösen anders gegenüber als der Israelit der alten Zeit. Diesem war es im wesentlichen doch etwas Vereinzeltes und Zufälliges, nicht eine furchtbare, alles umfassende Macht; der Israelit der alten Zeit hatte nicht das Bewußtsein, gegen Fürsten und Gewaltige, Herrscher im Luftreich und mächtige Dämonen kämpfen zu müssen. Jetzt bittet man, daß Gott den Frommen doch nicht der Macht der unreinen Geister überlassen möge, die über die Gedanken der Menschen-

herzen herrschen, Jub. 12, 20, vgl. 1, 20. Wenn derartige Gefahren den Frommen auf allen Seiten umgaben, wer war dann des rechten Weges sicher? Wo diese Ideen wirklich zu dem individuellen religiösen Leben in Beziehung gesetzt wurden, wo nicht nur phantastische Neugier sie bunt ausmalte, da mußte notwendig ein gesteigertes Erlösungsbedürfnis die Folge sein. Über Israel sollte ja freilich Mastema und seine Scharen keine Gewalt haben, vgl. Jub. 15, 32, aber woher die Kraft nehmen, dessen ganz gewiß zu sein?

5. Daß man das religiöse Leben des Judentums in der Zeit der makkabäischen Herrschaft nicht einfach mit dem Ausdruck „zunehmende Gesetzesknechtschaft" charakterisieren kann, zeigt vor anderem das interessante und namentlich kulturgeschichtlich bedeutsame Buch Henoch, besser gesagt, die im Buche Henoch vereinigten Fragmente der Henoch-Literatur, welche in den 100—120 Jahren seit dem Ausbruch des religiösen Aufstandes gegen die Syrer entstanden sein mögen. Vieles von dem reichen Inhalt dieser Literatur ist für uns völlig belanglos. Das astronomische und physikalische Wissen, das hier dargelegt wird, die angelologischen Spekulationen und dergleichen mehr kommt hier überhaupt nicht in betracht. Nicht selten hat man den Eindruck, als erweckte der Fall der Geisterwelt und ihre Bestrafung noch mehr Interesse als die Sünde und das Geschick der Gottlosen in der Gegenwart. Für uns sind vor allem wichtig die cc. 85—90, und noch mehr cc. 94—105 und 108. Sowohl der apokalyptische Aufriß der Weltgeschichte, als die paränetischen Abschnitte des Buches sind nach allgemeiner Annahme in den Kreisen der pharisäisch gerichteten Frommen, der Gegner der herrschenden Makkabäer, entstanden. Doch ist die Frömmigkeit, die hier zu Worte kommt, noch nicht die eigentlich pharisäische. Wir merken noch nichts von der Gesetzlichkeit, welche später im rabbinischen Pharisäismus das Ideal geworden ist. Diesem letzteren Pharisäismus steht das Buch der Jubiläen mit seiner sonderbaren Einfügung des Gesetzes in die Genesis weit näher als Henoch. Vielmehr ist das Bedeutsame an den Ermahnungen des Buches Henoch eben dies, daß wir hier sehen, wie die

Frommen, die späteren Pharisäer, damals noch zwei Richtungen in sich vereinigen, die später auseinandertraten. Gesetzesstrenge und eine warm empfindende, an die Psalmen erinnernde Frömmigkeit liegen hier noch gänzlich ineinander. Das Gesetz ist das Heiligste, Höchste, Allerwichtigste, aber noch wird nicht alle Energie nur auf das Studium und die Verarbeitung des in der Thora dargebotenen Stoffes verwandt. Es ist die Frömmigkeit des einfachen Volkes, nicht die von Gelehrten und Schulhäuptern, die sich hier ausspricht. Der Einfluß der Thoragelehrten beginnt erst sich auszubilden: noch herrscht nicht der Gegensatz zwischen dem „Weisen" und dem „Amhaarez", sondern der zwischen Frommen und Gottlosen, Armen und Reichen. Die Form, in welcher er auftritt, ist aus der vorhergehenden Geschichte unmittelbar verständlich. Die makkabäische Erhebung hatte die niederen Schichten des Volks, vor allem die Landbevölkerung in den Mittelpunkt der religiösen Bewegung gerückt. Als ihre Führer sich mit den bisherigen Aristokraten einigten, blieb der alte Gegensatz in neuer Form bestehen: die soziale und die religiöse Seite desselben liegen eng ineinander. Die Reichen, die Gottlosen, die Toren, Hen. 98, 1. 3. 9 etc., werden schroff gegenübergestellt den Armen, Niedrigen, Frommen.

Es ist charakteristisch, daß die Gottlosen zwar als die Toren hingestellt werden, die Frommen aber sich selbst nicht als die „Weisen" bezeichnen, jedenfalls diesen Titel nicht als feststehenden Terminus anwenden. Später wurde bekanntlich von den Rabbinen diese Selbstbezeichnung wenigstens in bestimmtem Umfang unbedenklich gebraucht, ihre Schüler heißen allgemein „Weisheitsschüler", „talmid chakam". Damals aber war, wie es scheint, auf dem Boden Palästinas kein Raum für eine derartig selbständige und selbstbewußte Beschäftigung mit den Problemen der Weisheit, wie wir sie z. B. noch im Buch des Siraciden finden. In der Tat hat diese Art etwas Aristokratisches an sich, sie setzt eine gewisse soziale Höhe und umfangreichere allgemeine Bildung voraus. Die Verfasser der apokalyptischen Schriften aber und ebenso ihre Leser scheinen dem niedrigen Volke angehört zu haben. Sehr bald allerdings entwickelte sich in ihrem eigenen Kreise der Gegensatz von Gebildeten und Ungebildeten erst recht, wie das stets zu sein pflegt, wenn eine sozial niedriger stehende Schicht allmählich die geistige Führung einer Nation erhält. — Die Wahl der berühmten Namen der Vergangenheit hängt mit dieser Verschiebung der sozialen Verhältnisse nur mittelbar

zusammen. Freilich ließ sich von Henoch auch eher sagen, daß Gott ihm die „vollständige Lehre der *Weisheit*“ geoffenbart habe, Hen. 92, 1, als wenn ein unbekannter Autor der Gegenwart das behaupten wollte. Aber der Hauptgrund war doch der, daß nur auf diese Weise dem eigentümlichen Inhalt der Apokalypsen einige Autorität verschafft werden konnte.

In welchem Grade der Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen das ganze so bunt aussehende Henochbuch beherrscht, ist kaum nötig, näher auszuführen, vgl. Hen. 5, 4 ff.; 22, 10 ff.; 80, 2 ff.; 82, 4 ff.; 90, 6 ff. etc. Er ist so erbittert und scharf wie nur irgendwo: Übergänge zwischen diesen beiden Menschenklassen gibt es nicht. Von der *Sünde der Frommen* ist nicht die Rede, um so mehr von der der Gottlosen. Überall zeigt sich die Kenntnis der überlieferten heiligen Literatur: mit Redewendungen, die aus den Propheten stammen, kämpft der Autor der Ermahnungen Henochs gegen die Reichen und Sünder seiner Zeit. Vgl. die vielfachen Wehe! mit Jes. 5, 8 ff. oder die wörtliche Reproduktion von Jer. 22, 13 in Hen. 94, 7; 99, 13. Wie in den älteren Schriften wird viel von dem Unrecht und der Gewalttat der Gottlosen geredet, 94, 6; 96, 7; 98, 8. 12; 99, 15; 103, 11 f. etc. Sie verfolgen und bedrängen die Frommen. 95, 7; 95, 5, ja martern sie zu Tode, 100, 7. Sie bereichern sich auf unrechtmäßige Weise, 97, 7. 10; 102, 9, fälschen Maß und Gewicht, 99, 12, sie verlassen sich auf ihren Reichtum und vergessen darüber den Höchsten, darum immer wieder: Wehe den Reichen! vgl. 94, 8; 96, 4; 97, 8; 102, 9; cf. Jak. 5, 1 ff. Die Sünder fälschen die Worte der Wahrheit und übertreten das Gesetz, 99, 1 f.; 104, 10. Sie führen ungerechte Reden und schreiben gottlose Schriften, 97, 6; 98, 15; 104, 10. Es wird ihnen vorgeworfen, daß sie Blut essen, 98, 11, daß sie Götzendienst und Dämonenkult treiben, 99, 7. 14, — ein Vorwurf, der wohl etwas übertrieben sein dürfte —, vor allem aber ist ihre Schuld, daß sie das von den Vätern ererbte Vorrecht Israels, seine Stellung als eines auserwählten Volkes aufgeben, 99, 14. Unbegreiflich ist es, daß sie den Höchsten nicht fürchten, der doch alles Furchtbare auf Erden, vor dem der Mensch erschrecken muß, geschaffen hat, 101, 7. 9. Wie einst bei dem Propheten Jeremia wird die regelmäßige Ordnung der Natur

dem ordnungswidrigen Verhalten der Sünder gegenüber gestellt, vgl. Hen. 5, 2 ff. mit Jer. 8, 7. Die ganze Natur gehorcht Gott, sogar das Meer ist ihm gehorsam (69, 18), die Sünder aber empören sich wider Gott, erfüllen sein Gesetz nicht, freveln mit Lästerworten gegen ihn, Hen. 5, 4. Nachdrücklich wird betont, daß die Sünde nicht vom Himmel auf die Erde geschickt worden sei, vielmehr hätten die Menschen sie selbst geschaffen, 98, 4 — die Spekulationen von der Verführung der Menschen durch die Engel wollen dazu freilich nicht recht stimmen.

Während diese Schilderungen der Sünde der Gottlosen nichts wesentlich Neues bieten, wenn man nicht allenfalls auf die stärkere Hervorhebung des sozialen Gegensatzes hinweisen wollte, zeigt die Beschreibung der Frommen allerdings einige charakteristische neue Züge. Die Frommen oder Gerechten sind die Armen und Niedrigen, die demütigen Geistes sind und sich vor Gott fürchten; sie lieben die Gerechtigkeit, 94, 1. und meiden den Umgang mit den Gottlosen, damit sie nicht von ihnen verführt werden, 94, 5; 99, 10; 104, 6. Vor allem aber erkennt man sie an zwei Dingen: zunächst an der Drangsal, in der sie jetzt stehen, und die sie mit getrostem Mute ertragen. Sie werden von den Gottlosen verfolgt, 95, 7, müssen sich treten lassen, 96, 5, sie lassen sich peinigen 100, 7, und müssen in Trübsal zur Grube fahren, 102, 5; sie sind verachtet und geplagt und finden keinen Lohn für ihre Arbeit und Mühe, niemand hilft ihnen: wie Sünder fahren sie dahin, 103, 9–15, vgl. 102, 5. Dabei wissen sie aber, daß sie keine Sünder sind. Ihre religiöse Selbstbeurteilung bestimmt sich nicht mehr nach dem diesseitigen äußeren Geschick. Vielmehr, und dies ist das andere, dies alles achten sie für nichts; denn sie haben Gott lieb und nicht Gold noch Silber noch irgend ein Gut in der Welt; sie geben ihren Leib der Qual Preis, verlangen nicht nach irdischer Speise, sondern halten ihren Leib für vergänglichen Hauch und leben danach, 108, 7–9. Die rechte Frömmigkeit erweist sich hienach vor allem auch darin, daß man den Himmel lieber hat als das irdische Leben, 108, 10: der Jenseitigkeitscharakter

der Frömmigkeit wird klar und scharf hervorgehoben. Der Mensch hat zu wählen zwischen zwei Welten: einer höheren jenseitigen und einer niedrigen diesseitigen. Die Gesamtrichtung auf das Jenseitige macht den Frommen; der Gottlose ist der, der das Diesseits wählt und in ihm aufgeht. Damit im engsten Zusammenhang steht die Tendenz, das Frömmigkeitsideal nach der ascetischen Seite hin weiter zu bilden. Die Frommen kasteien ihren Leib und werden dafür von Gott belohnt, 108, 7. Diese Ideale sind im Bereich des palästinensischen Judentums etwas Neues, und insofern stellt das letzte Kapitel des Henochbuchs ein bedeutsames Dokument zur Geschichte der jüdischen Frömmigkeit dar.[1]) Von einem Bewußtsein eigener Sündhaftigkeit aber ist bei den Frommen nichts zu merken. Auch ihr Unglück erweist sie nicht mehr als Sünder! vgl. dagegen Psalmen und Hiob. Der Gegensatz war so scharf, daß das Recht ganz auf ihrer, das Unrecht ganz auf der Seite der Gottlosen zu sein schien. Aufrichtige Frömmigkeit konnte dabei nicht stehen bleiben. Im Zusammenhang damit, daß die individuelle Frömmigkeit sich allmählich mehr und mehr auf das Jenseits richtete, erwuchsen dem religiösen Bewußtsein des Judentums aus dem gesteigerten Gefühle der eigenen Schuld neue schwierige Probleme.

Wir sehen: die Drangsal des Antiochus und die darauffolgende Erhebung Judas hat gewaltige Folgen für die religiöse Geschichte des Judentums gehabt. Das Interesse für religiöse Fragen wurde lebhaft entzündet; die Frömmigkeit trat wieder in den Mittelpunkt des geistigen Lebens. Die Gleichgültigen verloren den Einfluß auf das Denken und Fühlen der Nation. Nicht mehr hielt man sich an das allgemein Menschliche, vielmehr das spezifisch Jüdische wurde wiederum das Wichtigste für die religiöse Gesamtanschauung, wenigstens des palästinensischen Judentums. Verleugnung der religiösen und rituellen Eigenart des Volkes Gottes ist das schwerste

[1]) Das Kapitel wird vielfach für essenisch gehalten: aber die hier sich findenden Anschauungen sind Eigentum viel weiterer Kreise als nur der Essener gewesen.

Vergehen; die Vertretung derselben bis zur Grausamkeit und fanatischem Haß gegen andere ist berechtigt und wird gefordert. Gefordert aber wird auch der feste Bekenntnismut trotz aller Verfolgung und Anfeindung. Dadurch zeigt man sich als „gläubig“ und, was im Grunde dasselbe sagen will, als „Gott liebend“. Der Fromme weiß sich umgeben von zahllosen Scharen übernatürlicher böser Geistwesen, die ihn auf Schritt und Tritt zu Fall zu bringen suchen, und weiß sich im schärfsten Gegensatz zu den gottlosen Volksgenossen, die auf Reichtum und irdische Macht trotzend das göttliche Gesetz freventlich übertreten und den Frommen in seiner sozial abhängigen Stellung, wo sie nur können, bedrücken und verfolgen. Demgegenüber tröstet sich dieser mit der bestimmten Hoffnung, daß in einem jenseitigen Gericht ihm volle Gerechtigkeit, jenen volle Strafe zu teil werden wird; ein immer mehr hervortretendes Charakteristikum wahrer Frömmigkeit ist die stete Beziehung auf das Jenseits, dem gegenüber das Diesseits und alle seine Mängel in nichts zusammensinken.

XXVIII. Kapitel.

Fortsetzung.

C. Der offizielle Judaismus.

1. Die gesamte jüdische Literatur seit der Zeit der Makkabäer zeigt, wie mannigfaltige religiöse Strömungen im damaligen Volke sich gegenüberstanden. Nach außen fest geschlossen ist nach innen das Judentum noch jetzt keine geistige Einheit. Die Geltung des Gesetzes freilich wurde von niemand bestritten, von den Sadducäern so wenig wie von den Frommen. Aber während die Sadducäer die Neubildungen der religiösen Anschauung wie Engel- und Auferstehungslehre ablehnten, nahm die Frömmigkeit des Volkes diese Dinge mit Begeisterung auf. Und innerhalb der Frommen selbst entsteht eine neue Parteischattierung: die eine Richtung verweilt mit Vorliebe bei den bunten oft phantastischen Spekulationen des Ostens; daneben aber bildet sich eine Richtung heraus, deren Interesse

noch mehr und einseitiger als bisher auf die Erforschung und Anwendung des Gesetzes geht. Ihre Vertreter sind die Schriftgelehrten; sie erringen sich rasch die Führung des gesamten Volkes, soweit es überhaupt auf das Gesetz etwas hielt. Mit ihnen erst beginnt das eigentliche pharisäische Judentum. Es gelang diesen Schulhäuptern, die ältere Chokma zurückzudrängen und dem Volke die Lust zu orientalischen Naturspekulationen ziemlich zu verleiden. Henochbücher wurden allmählich nicht mehr geschrieben, die Naturwissenschaft wurde aus dem Gebiet der apokalyptischen Offenbarung verdrängt (vgl. IV Esr. und II Bar.). Die apokalyptische Schriftstellerei konnten sie zwar auf lange hinaus nicht unterdrücken, das Buch Daniel genoß schon solches Ansehen, daß es sogar als kanonisch anerkannt werden mußte. Aber wie die Richtung des Pharisäismus darauf ging, die religiöse Schriftstellerei zweiter Ordnung auszumerzen und die gelehrte Überlieferung allein gelten zu lassen, ist bekannt. Wurde doch schließlich die gesamte spätere Literatur, alle die Apokalypsen und was sich sonst angesetzt hatte, miteinander verworfen, und sogar die Lektüre verboten.[1])

Es ist nötig, hierauf kurz hinzuweisen, weil sich darin ein Symptom der gesamten geistigen und religiösen Richtung des Pharisäismus zeigt. Die Schriftgelehrten beherrschten das Volk, aber sie vermochten nicht zu hindern, daß sich zunächst und noch lange die einfache schlichte Volksfrömmigkeit neben ihrer offiziellen Frömmigkeit erhielt. Dieselbe trat weniger an das Licht, war aber doch vorhanden und sollte in kurzer

---

[1]) Wer in den „apokryphischen“ (?) Büchern ספרים חיצונים liest. hat nach Akiba keinen Anteil am ewigen Leben, Mischna Sanh. XI 1. s. dagegen noch Tos. Jad. 2 (Zuckermandel 683, 11). Es muß hervorgehoben werden, daß diese Bücher, unter denen nach einer Tradition auch Sirach genannt wird, keinesfalls nur die biblischen Apokryphen sind. Sie werden Sanh. 100b als Bücher der Minim erklärt, und wenn die Apokryphen mit dabei sind, so ist dies deshalb der Fall, weil dieselben bereits in den Besitz der christlichen Kirche übergegangen waren. Bekanntlich hat gerade Sirach hier eine große Rolle gespielt. Vgl. auch Joel, Blicke in die Religionsgeschichte S. 68 ff., wonach Sirach ursprünglich ausdrücklich erlaubt gewesen sei.

Frist in scharfen Gegensatz zu der offiziellen Frömmigkeit der Pharisäer treten.

2. Zunächst aber haben wir uns nunmehr mit dieser letzteren zu beschäftigen. Der eigentliche Pharisäismus taucht auf, wie bekannt, unter Johannes Hyrcan; seine schärfere Ausbildung fällt in die Periode seit Beginn der römischen Oberherrschaft (64 v. Chr.). Der Übergang von der älteren gesetzlichen Frömmigkeit der Makkabäerzeit zu dieser ist natürlich ein fließender. Dem Pharisäismus war es zu allen Zeiten noch anzusehen, daß er aus den Kreisen der Chasidim, der Frommen, hervorgegangen war. Aufrichtige, ernste Frömmigkeit hat es zu allen Zeiten unter den Pharisäern gegeben, und von nicht wenigen unter ihnen mag das Urteil gelten: sie waren nicht ferne vom Reiche Gottes, Mc. 12,34. Man darf auch nicht vergessen, daß zwischen dem Pharisäismus zur Zeit Christi und dem der Zeit nach Akiba noch ein großer Unterschied besteht. Was man gemeinhin unter jüdischer Theologie versteht und was das bekannte Werk Ferdinand Webers zur Darstellung bringt, ist die Anschauung der Rabbinen seit Akiba. Dabei ist freilich uraltes Gut mit weiter überliefert worden. Namentlich für das Gebiet der religiösen Vorstellungen gilt das. Eschatologische Motive, feststehende Züge der Gottesidee, der Weltanschauung, mögen in ewig gleichbleibender Form durch die Jahrhunderte hindurch sich erhalten haben. Anders aber steht es mit der individuellen Frömmigkeit. Hier sind es höchstens die Grundzüge, die sich gleich bleiben, und was daher vor allem aufgesucht werden muß, ist das Typische. Detaillierte Angaben über die Religiosität späterer Rabbinen helfen nicht viel: sie vermögen höchstens das zu illustrieren, was sich als charakteristisch schon früher nachweisen läßt. Die Auffindung des Charakteristischen und Typischen wird aber dadurch erschwert, daß alle Berichte so überaus fragmentarisch, alle Aussprüche vereinzelt sind, daß sie mit ihren gesuchten Pointen sich so oft widersprechen und den wirklich beherrschenden Gedanken nicht recht erkennen lassen. Wer es versteht, vermag ohne Schwierigkeit ebenso ein ideales wie ein absurdes, ein sittlich

hohes wie ein gemeines und niederträchtiges Bild der jüdischen Frömmigkeit zu zeichnen — und alles quellenmäßig zu belegen.

Die pharisäische Frömmigkeit, welche nicht mit der des Judentums überhaupt identifiziert werden darf, führt vom Gesetz nicht zum Christentum, sondern zum Talmud. Hier ist das Gesetz in der Tat ein und alles, nicht bloß Fundament und Norm, sondern auch Inhalt und Objekt des gesamten religiösen, ja eigentlich alles Lebens. Das Gesetz ist das Dokument der Erwählung Israels: das Gesetz ist der Inhalt der göttlichen Offenbarung. Um des Gesetzes willen besteht die Welt, um des Gesetzes willen lebt der Mensch. Ihm gilt sein Denken und Forschen, ihm sein Arbeiten und Handeln. Ohne Gesetz kein Leben: im Gesetz zu forschen ist der höchste Lebensberuf; das Gesetz durchzuführen das einzige Lebensideal.

Was war die eigentlich treibende Kraft, die zu dieser einzigartigen Erscheinung in der Weltgeschichte führte? Wie kam es zu dieser beispiellosen Energie der Einseitigkeit? Wenn man auf die Folgen im Ganzen sieht, könnte man in der Tat auf den Gedanken kommen, daß hier nicht bewußtes Wollen, sondern die unbewußt wirkende Macht des Rasseninstinkts am Werke gewesen sei. Angeborene Zähigkeit, ein instinktiv wirkender nationaler Selbsterhaltungstrieb, die Wucht der überlieferten nationalen Geschichte und die Autorität der vorhandenen heiligen Literatur, das alles durch den Gegensatz der Umgebung versteift und gefestigt, — alle diese Momente müssen hier in der Tat in betracht gezogen werden. Fragen wir aber, wie sich dies alles dem religiösen Bewußtsein innerlich vermittelte und darstellte, so werden wir mit Notwendigkeit wieder auf die Überzeugung von der Erwählung Israels geführt. Der ganze Gesetzesdienst dieses Judentums ist durch und durch national: ein eisernes Band, das Religion und Volksangehörigkeit auf ewig zusammenkettete, beide erhielt, aber beiden die weitere Entwicklungsfähigkeit nahm. Man muß vor anderem sich dessen erinnern, daß die ganze sog. pharisäische Frömmigkeit

sich im Gegensatz gegen heidnische Nivellierung entwickelt hat. Aus ihm heraus war sie erwachsen, und durch ihn wurde sie immer wieder weiter getrieben. Die ganze Arbeit der Schriftgelehrten, das unerhörte Gesetzesjoch, das sie dem Ganzen und den einzelnen zumuteten, alle ihre Ansprüche auf Geltung im Volke, alles das ruhte im letzten Grunde auf dem Satze, daß Israel das besondere, erwählte Eigentum Gottes ist. Diese Sonderstellung zu markieren lag überhaupt in der Richtung der ernsteren jüdischen Frömmigkeit: die wichtigste Pflicht der Juden ist, sich überall und in allen Dingen zum Juden zu machen und als Juden zu bekennen. Man tat dies, indem man das Gesetz hielt.

Aus diesem Charakter der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit ergeben sich von selbst bestimmte Eigentümlichkeiten in der Auffassung der Sünde.

3. Der Maßstab für das, was gut und was böse ist, wird ausschließlich das Gesetz mit der dazu gehörigen Auslegung der Schriftgelehrten, welche ebenso verpflichtend ist wie dieses. Die Sünde ist die Übertretung des göttlichen Gesetzes. Die Mannigfaltigkeit der Lebensgebiete und Lebensverhältnisse nötigte zur Ausführung der einzelnen Gesetzesbestimmungen. Der „Zaun um das Gesetz“, zu dessen Errichtung die Männer der „großen Synagoge“ ermahnten, Pirke Ab. I, 1, wurde gemacht, und je mannigfaltiger die Lebensgebiete wurden, auf welche die Forderung des Gesetzes angewandt wurde, um so einförmiger wurde die Auffassung der Sünde; denn alles fiel unter den einen nämlichen Gesichtspunkt: Übertretung des Gesetzes. Da die jüdische Gesetzesfrömmigkeit sich als national-jüdische Reaktion im Gegensatz gegen Hellenismus, sadducäische Gleichgültigkeit und schließlich auch im Gegensatz gegen das Christentum entwickelte, traten die Bestimmungen, die das spezifisch Jüdische betonen, von selbst besonders stark hervor.[1]) Ebenso ergab

[1]) Vgl. z. B. die erbitterte Bekämpfung alles dessen, was an heidnische Kunst erinnerte; die Steigerung des Bilderverbots, s. Jos. vita 12 (65), die ewigen Tumulte wegen Aufstellung römischer Adler, Kaiserstatuen und sonstiger Bilder. Selbst Josephus erklärt, daß Salomo gesündigt

sich von selbst, daß die Vorschriften, welche sich auf konkrete Lebensverhältnisse bezogen, bei der Mannigfaltigkeit der wechselnden Umstände, weit reichere Ausgestaltung erfuhren als zusammenfassende religiöse oder sittliche Gebote. In ersterer Hinsicht ist es wohl nicht nötig, nochmals auf die Bedeutung des Beschneidungsgebotes im späteren Judentum hinzuweisen. Darüber war sich ja das ganze Judentum in allen seinen Kreisen einig, daß, wer sie unterließ oder zu tilgen suchte, wer auf diese Weise den Bund Abrahams zu nichte machte, damit für Zeit und Ewigkeit aus der Gemeinde Gottes ausscheide. Beide oben erwähnten Gesichtspunkte wirken zusammen bei der Ausgestaltung des Sabbatgebotes. Den Sabbat richtig zu halten, wurde allmählich eine schwierige Kunst. Die Dinge, die verboten waren, wuchsen durch kasuistische Auslegung ins Unendliche, die Regeln, welche beobachtet werden sollten, wurden zahllos, die Fälle, über welche in unerfreulichster Weise hin und hergestritten werden konnte, waren bald unübersehbar. In demselben Maße aber wuchs die Möglichkeit sich zu versündigen. Während in den Tagen der Griechen die Einhaltung der Sabbatruhe noch ein Bekenntnis zur väterlichen Religion bedeutete, wurde allmählich der Sabbat zu einem Mittel, innerhalb des eigenen Volkes sich durch exemplarische Frömmigkeit auszuzeichnen. Wer ihn nicht hielt nach dem Gebote der Schriftgelehrten, über den stand das Urteil schon fest: er ist nicht von Gott, Joh. 9, 16; wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist. Joh. 9, 24. Die Evangelien bezeugen überall, welcher Terrorismus zur Zeit Christi gerade in dieser Hinsicht seitens der Leiter des Volks ausgeübt wurde, vgl. Mt. 12, 1 ff. 9 ff.; Luk. 13, 14 ff.; 14, 1–6; Joh. 5, 10 ff.; 7, 23 etc. Die Bemühungen der judenchristlichen Gegner des Paulus zeigen, wie tief die Schätzung gerade dieses Gebotes dem geborenen Juden im

habe mit der Anfertigung der ehernen Rinder und der Löwen für seinen Thron, Antt. VIII 7, 5 (195), und es wird als auffallend empfunden, wenn R. Gamaliel (II.) in ein Badehaus geht, das mit einer Statue der Aphrodite geschmückt war, Ab. sar. III 4 (44 b). Vgl. auch Edersheim, Jesus I, 88 ff. II, 665 f.; Joel, Blicke in die Religionsgeschichte 62 f.

Blute saß, vgl. Gal. 4, 10; Col. 2, 16; Röm. 14, 5 etc. Viele Stellen der jüdischen Literatur lassen erkennen, welche Bedeutung der gesetzlichen Sabbatheiligung vor anderem beigemessen wurde: „das Sabbatgebot ist so wichtig wie alle andern Vorschriften!“ jer. Ned. III 9, 10b. „Wer den Sabbat nach dem Gesetz einhält, dem wird selbst Götzendienst vergeben“, erklärte Rabbi Jochanan, b. Schabb. 118b, Bacher, pal. Am. I 246. Nur zwei Sabbate wenn die Israeliten richtig hielten, so würden sie sofort erlöst werden, ibd. 118b. Noch deutlicher spricht die ungeheure Ausdehnung der Halacha zum Sabbatgebot. Aus den wenigen verbotenen Arbeiten des Gesetzestextes waren schon zur Zeit der Jubiläen eine größere Anzahl geworden; im weiteren wuchs die Zahl auf 39 Beschäftigungen, die verboten sein sollten (Mischn. Schabb. VII 2): der erwähnte Rabbi Jochanan und Simon ben Lakisch verwandten dreieinhalb Jahre Studium darauf, um aus diesen neununddreißig Arbeiten noch weitere verbotene Nebenarbeiten abzuleiten, Bacher, a. a. O. 210. Es bedeutet dem gegenüber nicht viel, wenn sich auch bei den Rabbinen der Satz findet: „der Sabbat ist euch übergeben, aber nicht ihr dem Sabbat“, Chwolson, das letzte Passahmahl Christi etc., Mémoires de l'academie imperiale des sciences de St. Petersbourg XLI, 1, 1892, S. 92 (vgl. Mc. 2, 27); oder wenn, wie auch durch die bekannten Stellen des neuen Testaments indirekt bezeugt ist, allgemein der Satz galt,[1]) Rettung eines Menschenlebens verdrängt den Sabbat: פקוח נפש דוחה את השבת, Chwolson, ibd. 91; cf. Bacher, Tann.[2] I, 229 und 213 Anm. 3. Gewiß sollte auch nach den rabbinischen Vorschriften der Sabbat ein Freudentag sein: nicht bloß wurde das Fasten untersagt; es war geradezu geboten, diesen Tag durch besondere Genüsse auszuzeichnen[2]),

[1]) Viele andere Belege siehe bei Ebstein, Die Medizin im N. Test. und im Talmud, S. 186—188.

[2]) Diese Bestimmung, welche längst schon Sitte war, vgl. Graetz, Gesch. der Juden II 2, 186, und wie ein Gebot innegehalten wurde, dürfte den Anlaß gegeben haben zu der merkwürdigen Notiz Plutarchs, Quaest. conv. IV 6, 2, vgl. Reinach 144 f., wonach die Juden am Sabbat sich gegenseitig zum Trinken zu ermuntern pflegten, und wenn es nicht mög-

Schabb. 118a b; Bacher, pal. Amor. I, 111, vgl. Pesach. 68b. Aber im Ganzen blieb das Sabbatgebot doch ein Joch, über dessen Schwere die Energie, mit der das Judentum sich ihm unterwarf, nicht hinwegtäuschen konnte.[1] Nur einem gewiegten Kenner des Gesetzes und seiner Auslegung war es möglich, den Sabbat genau nach Vorschrift zu feiern.

4. Wie Beschneidung und Sabbat so boten alle die mannigfaltigen Bestimmungen über Erhaltung und Wiederherstellung der sog. levitischen Reinheit eine unendlich sich wiederholende Gelegenheit, den Unterschied zwischen dem Volke Gottes und den Heiden durch Frömmigkeitsübung zu markieren, und zugleich dem ungebildeten Volke zu zeigen, was wirkliche Gesetzeserfüllung sei und was nicht. Vgl. Mc. 7,3 f. Die Unterscheidung reiner und unreiner Speise, die Satzungen über Verbreitung der Unreinheit, die alle möglichen Grade haben konnte, die an Menschen und Dingen in der verschiedensten Weise haften konnte, die Gesetze über Aussatz und andere Krankheiten, Geburt und Totenbestattung, Ehe und Ehetrennung, und was nur irgend im Gesetz an menschlichen Lebensverhältnissen erwähnt wurde, alles wurde nach dem Gesichtspunkt rein oder unrein durchgearbeitet. In allen diesen Dingen zeigte der rechte Jude durch seinen Eifer für das Gesetz zugleich Frömmigkeit und Nationalbewußtsein. Der Abscheu, mit dem die Vertreter der offiziellen Frömmigkeit jede Lockerung oder Durchbrechung dieser Einzelsatzungen verfolgten[2], der Umstand, daß sie dabei doch im Ganzen die

lich sei, mehr zu bekommen, wenigstens etwas ungemischten Wein tränken (*ὅταν δὲ κωλύῃ τι μεῖζον, ἀπογεύεσθαί γε πάντως ἀκράτου ποιοῦντες*). Reinach bemerkt dazu: Ceci parait être une pure invention, ibd. 145 Anm. 1. S. dazu Pesachim 106a und Graetz a. a. O., ferner die Anekdote von der Würze der Sabbatspeise, Schabb. 119a.

[1]) Nach Simon ben Lakisch darf ein Heide sich keinen Ruhetag erlauben; die Sabbatfeier ist Vorrecht des jüdischen Volks. Ganz anders die ältere Anschauung.

[2]) Mit ungewaschenen Händen Brot zu essen ist so schlimm, wie die Sünde der Unzucht begehen nach Prov. 6,26, Rabbi Assi, Bacher, Pal. Amor. II, 166. Akiba wollte im Gefängnis lieber verhungern, als mit ungewaschenen Händen etwas genießen, Mischle r. zu 9,2.

Menge des Volkes hinter sich hatten, erklärt sich eben aus der engen Verbindung der religiösen Einzelsatzung mit dem nationalen Chauvinismus: Alles unjüdische war auch ungesetzlich. Das Urteil über Verletzungen derartiger Gebote trug in sich ein religiöses Element: es war das Gesetz Gottes, das übertreten wurde, stärker aber noch war die Reaktion des nationalen Selbstbewußtseins. Man sprach das vielleicht weniger deutlich aus, war sich vielleicht dessen nicht immer klar bewußt, aber wie so oft in der Geschichte setzte sich hier in Religion um, was in Wirklichkeit vom wahren Wesen der Religion weit abliegt. Das geschah nicht mit Absicht und Überlegung, sondern mit voller subjektiver Aufrichtigkeit: eben darum war die Stellung Christi zu diesen Fragen zugleich verabscheuenswürdig und unverständlich. Hier war die nationale Schärfe gänzlich beseitigt, wenn auch die Pietät gegenüber der Sitte geblieben war; die Übung der Sitte war zurückgedrängt auf die Stufe, die ihr zukommt, die Religion wieder ihrem eigenen und dem sittlichen Gebiet zugeführt. Wer will, mag sich die Hände waschen vor dem Essen, und alle die Sitten befolgen, die die Überlieferung der Väter zur Satzung verkehrt hatte, Mt. 23, 3. 23; mit der Religion hat das gar nichts zu tun. Aber aufs schärfste wird es verworfen, wenn sich die Satzung in Widerspruch setzt gegen Gottes sittliches Gebot, Mc. 7, 8–13, oder wenn sie die Erkenntnis zurückdrängt, daß die Sünde im Innern des Menschen, im Willensleben ihren wahren Ort hat, Mc. 7, 21 f.

Auch hier hat es im Judentum einzelne gegeben, welche über die allgemeine Anschauung hinausstrebten. Am nächsten wäre es gelegen, die Reinheitssatzung symbolisch weiter zu verarbeiten. Das palästinensische Judentum hat diesen Weg im allgemeinen nicht eingeschlagen: die symbolische Deutung, im Hellenismus so reich entwickelt, fehlt zwar nicht, da sich die Ansätze dazu bereits in der kanonischen Literatur des alten Testamentes finden, aber sie steht, soweit sie vorhanden ist, jedenfalls neben der halachischen, als der eigentlichen Auslegung der Gesetze, und ebenso steht die Einschärfung der sittlichen Vorschriften neben der Bearbeitung der Reinheits-

satzung und wird nicht in sie hineingebaut. So wird z. B. die Schamhaftigkeit oft besonders hervorgehoben: „Wer nicht schamhaft ist, dessen Väter standen gewiß nicht am Sinai, jer. Kidd. IV 1, 36a, Spruch des Rabbi Josua ben Levi, vgl. Pirke Ab. 5, 20, (man beachte die nationale Form des Urteils!); aber diese Forderung wird keineswegs direkt aus den ceremoniellen Satzungen des Levitikus[1]) abgeleitet, wiewohl dieselben doch deutlich darauf hinführen. Am meisten scheinen die verschiedenen, vom Gesetz vorgeschriebenen Waschungen eine symbolische Deutung herauszufordern: aber wirklich nutzbar werden derartige Gedankenverbindungen nicht gemacht. Von Jochanan ben Sakkai wird erzählt, daß er einmal einen Heiden, der ihn wegen des Gesetzes von der roten Kuh befragte, mit einer derartigen symbolischen Deutung abgespeist habe; seine wahre Meinung sagt er danach seinen Schülern: die Satzung muß gehalten werden, weil sie Gebot des Allerhöchsten ist. (Vgl. S. 454 Anm. 1). Die symbolische Deutung der ceremoniellen Vorschrift trat im echten Pharisäismus zurück hinter dem Bestreben, das Gesetz als solches. als gottgegebene Lebensnorm zu erfüllen. Das Symbolisieren lag der Geistesrichtung des reinen, von außen nicht beeinflußten Judentums fern. Hier gab es kein künstliches Erheben der ceremoniellen Forderung zur sittlichen, sondern beide stehen als einheitlicher Ausdruck des Willens Gottes neben einander: hier galt nur: entweder alles, wie es ist, aufrecht erhalten. weil es einmal so geschrieben steht, oder das gesamte Prinzip ändern und die ceremonielle Satzung als sittlich indifferent ausschalten. Jochanan ben Sakkai geht soweit zu behaupten. daß der Tote an sich nicht verunreinige und das Wasser für sich nicht rein mache: es sei vielmehr alles nur Satzung des

---

[1]) In Lev. 18 ff. steht die Forderung der Heiligkeit im Mittelpunkt. 19, 2; 20, 7 etc. „Heilig" קָדוֹשׁ wird im späteren Hebräisch geradezu im Sinne von „keusch, schamhaft" gebraucht, vgl. jer. Jeb. II 3, 9a; Perles. Boussets Rel. des Judentums, S. 90, eine bemerkenswerte Weiterbildung des Sprachgebrauchs, die zugleich von Vertiefung und Verengung der Anschauung Zeugnis ablegt; s. a. Lev. r. c. 24 zu Lev. 19, 2: wer sich von Unzucht fernhält, heißt קָדוֹשׁ.

Allmächtigen.[1]) Die Frage, ob es dem Wesen Gottes entspreche, derartige inhaltlose Satzungen lediglich zur Gehorsamsübung zu geben, kommt ihm gar nicht. Daß derartige Reinheitssatzungen nur vorübergehende Bedeutung hätten,[2]) findet sich nur selten ausgesprochen; in der messianischen Zeit zum mindesten, wird angenommen, werde das Gesetz gehalten werden; vgl. Drummond, jew. Mess. 326f. Der rechte Jude übte alle diese Dinge mit größtem Eifer und fragte wenig oder gar nicht nach einem tieferen Sinn derselben. Dem Verfasser des Hebräerbriefs kostet es Mühe, seine Leser davon zu überzeugen, daß all dieses nur ein Schatten des Zukünftigen sei, und auf diese Weise eine wirkliche Reinigung von Sünden nimmermehr möglich sei. Zugleich zeigt dieser Brief aufs deutlichste, wie eng die Befolgung dieser Bestimmungen des Gesetzes mit dem Bewußtsein der Erwählung Israels als des Gottesvolks zusammenhing. Den Lesern dieses Briefes schien mit dem Aufhören dieser Satzungen die Zugehörigkeit zum Erbbesitz Jahwes und seiner Verheißung unsicher zu werden. Mußte doch jeder Jude, wenn er ein ceremonielles Gebot erfüllte, dabei in einer Benediktion der Erwählung Israels gedenken! „Wer eine Laubhütte macht, soll sprechen: Gepriesen sei, der uns geheiligt hat durch seine Gebote und uns befohlen, in der Laubhütte zu wohnen (Tosefta Berachoth 7, § 9 ff.). Ähnlich bei Beginn und Schluß des Thorastudiums, Berach. 11b, und so in unendlich vielen Fällen, ber. 60b. Die Grundidee ist dieselbe, die wir schon aus Kap. XVIII kennen: Was Israel mit seiner Erwählung geworden ist, hat jeder einzelne durch absoluten Gehorsam gegen das Gesetz fest zu machen: er hat Gehorsam zu üben um des Gehorsams willen: in diesem Sinn sind Aussprüche zu verstehen wie:

---

[1]) Vgl. Schlatter, Jochanan ben Zakkai, Beitr. F. chr. Thl. III 4, 1899, S. 41 ff. und oben S. 315, 330, 454.

[2]) Von den Gesetzen über die Behandlung der Aussätzigen heißt es einmal, daß dieselben im künftigen Aeon ebenso unwichtig sein werden, als sie jetzt wichtig sind; R. Jochanan, Pes. 50a (nicht 49a, wie Bacher, Pal. Amor. I, 241 Anm. 4 steht). Die Übersetzung „gering an Wert“ scheint nicht ganz gesichert zu sein. Vgl. auch Edersheim II, 764 ff.

„Wenn die Israeliten Gottes Gebote halten, so sind sie Kinder Gottes, wenn jenes nicht, so nicht dieses,“ Kidd. 36a; Sifre zu Deut. 14, 1; jer. Kidd. I 7, 17a. Das will nicht sagen, daß der Mensch im allgemeinen durch sittlichen Gehorsam gegen den Willen Gottes zur Gotteskindschaft gelange. Nach dem Zusammenhang ist deutlich von den Israeliten, nicht von den Menschen überhaupt die Rede, und die universalistische Auslegung, welche Lazarus, Ethik des Judentums § 152,[1]) diesem Satze angedeihen läßt, ist Umdeutung. Ferner aber soll dieser Satz auch keineswegs die Gotteskindschaft Israels von der Erfüllung des Gesetzes wirklich abhängig machen: wenigstens wird diese Auffassung sofort abgelehnt; s. a. Sifre Deut. 32,5. Gemeint ist vielmehr nur, daß die Erwählung Israels und die

[1]) Allerdings lassen sich in der talmudischen Literatur auch Stellen finden, in denen betont wird, daß die Erfüllung des sittlichen Willens Gottes allen Menschen gleichmäßig als Aufgabe gesetzt sei, und auch allen ohne Unterschied möglich sei. Belege dafür siehe bei Lazarus, a. a. O. § 150 ff. Allein diese Anschauungen sind rein theoretisch und machen sich nicht kritisch gegenüber der sonst herrschenden Gesamtauffassung geltend. Lazarus selbst gibt zu, daß trotz der universalen Bedeutung des sittlichen Gesetzes Israel doch auf grund seiner Geschichte zur sittlichen Läuterung und Erhebung berufen war, d. h. Israels Gesetzeserfüllung bleibt die des erwählten Volks, vgl. ibd. § 157 ff. Auch machen die Stellen, auf welche sich Lazarus beruft, vielfach den Eindruck eigensinnig gesteigerter Pointen; so z. B. der Satz, daß jeder ein Jude sei, der den Götzendienst verwerfe, Meg. 13a, oder daß Bileam Mose gleichstehe und insofern zeige, daß den Heiden die höchste Stufe menschlicher Entfaltung möglich sei; während in Israel kein Prophet wie Mose mehr aufstehen könne, sei dies unter den Heiden noch möglich! Laz. § 155. Das soll die Anschauung des Judentums gewesen sein! Anders dürfte es sich vielleicht mit dem bekannten Spruch des Jochanan ben Sakkai von den Liebeswerken der Heiden, die für sie dasselbe seien, was die Sündopfer für Israel, verhalten (Baba batr. 10b; Laz., a. a. O. § 153) — wenn er nur nicht nach dem Zusammenhang der Stelle mit dieser seiner Ansicht gar so allein stünde! Seine Schüler sind sämtlich der Meinung, daß die Wohltätigkeit der Heiden Sünde sei! Und er gibt ausdrücklich einer ähnlichen, fast ebenso gehässigen Deutung eines Schülers den Vorzug vor seiner eigenen Meinung. Von diesem Sachverhalt wird gewöhnlich geschwiegen; selbst Bacher, Tann.² I, 34 f. stellt ihn nicht völlig klar heraus; s. dagegen Schlatter, Jochanan ben Zakkai (1899), Beitr. f. chr. Thl. III 4, S. 38.

Gesetzeserfüllung der Israeliten zusammengehören. Die Vorzüge und Vorrechte, welche mit der Beschneidung gegeben sind, hängen ab von der Erfüllung des Gesetzes. Israeliten, die das Gesetz nicht halten, erkennt Gott nicht als seine Kinder an. Die Argumentation Pauli, Rö. 2, 25–29, würde echtes pharisäisches Judentum niemals zugegeben haben. Zwar würde auch ein Pharisäer zugestanden haben, daß zum echten Judentum außer der Beschneidung auch die Erfüllung des Gesetzes gehöre, niemals aber dies, daß dem Übertreter des Gesetzes die Beschneidung zur Unbeschnittenheit geworden sei. Die Beschneidung bleibt unter allen Umständen ein Vorzug. Und noch weniger würden die Pharisäer geneigt gewesen sein, die Konsequenzen zu ziehen, welche Paulus a. a. O. weiterhin darlegt: „Wenn die Unbeschnittenheit die Bestimmungen des Gesetzes hält, wird nicht (einem solchen) seine Unbeschnittenheit als Beschneidung angerechnet werden? Rö. 2, 26. Einem Könige, der Proselyt werden wollte, machte man vielleicht am Anfang das Zugeständnis, daß er auch ohne die Beschneidung anzunehmen, Jude sein könne, wenn er nur sonst die Satzungen des Gesetzes innehalte, vgl. den Bericht des Josephus über die Bekehrung des Izates, Antt. XX 2, 4 (40 ff.); allein in Wahrheit gab es keine wirkliche Gesetzeserfüllung ohne das Beschneidungsgebot. Der Kern dessen, was Paulus darlegt, ist, wie sofort zu tage tritt (v. 28 ff.), daß Gottes Wille in Wahrheit ein sittlicher, an alle Menschen in gleicher Weise sich wendender ist; daß die Beschneidung am Fleische wertlos ist, wenn sie nicht zugleich eine Beschneidung des Herzens involviert. Dies aber war durchaus nicht die Anschauung des pharisäischen Judentums, nach welcher vielmehr jedes Gebot Gottes genau ebenso wichtig und notwendig ist wie jedes andere, und wonach vor allem der physischen Grundlage der religiösen Eigenart, welche eben durch die Beschneidung sanktioniert wird, grundlegende Bedeutung für die Frömmigkeit zukommt.

5. Weil der Buchstabe des Gesetzes galt, wurden auch die Bestimmungen über den Kultus bis ins kleinste Detail ausgearbeitet; und an der Gültigkeit derselben zu zweifeln oder

sie praktisch zu verneinen, würde kein Anhänger der Schriftgelehrtenzunft gewagt haben. Das Gesetz befiehlt es: dieser Satz stützte alles. Man mochte die Priester verachten, hassen, bekämpfen,[1]) aber als schwere Sünde erschien es, die ihnen zukommenden Abgaben zu verkürzen. Im Gegenteil, eben um dem Gesetz zu genügen, tat man mehr, als verlangt war; ein Lehrer wie Gamaliel I warnt davor, den Zehnten nach Gutdünken zu geben, Pirke Ab. 1, 16, offenbar weil er fürchtet, aus dem etwaigen Zuviel könne ein Zuwenig werden, wenn man es nicht genau nehme. Der rechte Pharisäer hielt es für unrecht, auch nur vom Unkraut seines Gartens den Zehnten zurückzuhalten, Mt. 23, 23. Immerhin muß Entziehung des Zehnten häufiger vorgekommen sein, wie sich daraus schließen läßt, daß z. B. der Pharisäer im Tempel sich seiner Treue im Zehntengeben gar so rühmt, Luk. 18, 12, vgl. auch schon Tob. 1, 6 ff., oder daraus, daß man aufs genaueste anzugeben weiß, welche Strafen das Land für teilweise Zehntenverweigerung und welche für ganze Zehntenentziehung treffen, Pirke Ab. 5, 8. Das Opfer des Tempels scheint in der Tat schon vor der Zerstörung des Tempels fast wie eine Rückständigkeit in der Religion empfunden worden zu sein: gleichwohl wäre es schwere Sünde gewesen, irgend eines der vorgeschriebenen Opfer zu verweigern oder andere dazu zu veranlassen, ein vorgeschriebenes Opfer nicht zu vollziehen, vgl. dagegen Matth. 8, 4, und als das tägliche Morgen- und Abendopfer in der Belagerung ausgesetzt werden mußte, hielten die meisten die Sache Jerusalems für verloren, vgl. Jos. bell. Jud. VI 2, 1 (94). Wenn auch die Thora vor der עבודה (dem Kultus) genannt wird unter den Dingen, die den Bestand der Welt verbürgen, Pirke Ab. 1, 2, so gehörte der Kultus eben doch damals noch

[1]) Vgl. Chwolson, Letztes Passahmahl etc. 122; Derenbourg, Essai sur l'histoire etc. 232 ff. Und nebenbei siehe auch die merkwürdige, ursprünglich wohl heidnische Stelle über die Priester in Menanders Sittensprüchen, Land, Anecd. Syr. I, 160 f. („canem potius quam sacerdotem ama. Si cibum domi tuae canis reliquum facit, eum deserit, et si sacerdos cibum reliquum facit, liberis aufert et insuper murmurat,“ vgl. dazu die Geschichte vom Bel zu Babel und epist. Jerem. v. 9. 27.

notwendig hinzu, und die Ausleger des Gesetzes ließen es sich angelegen sein, bis ins einzelnste festzulegen, in welcher Anzahl, Form und bei welchen Gelegenheiten die Darbringung von Opfern zu geschehen habe. Bei allen diesen Festsetzungen handelt es sich um möglichst genaue Regelung der einzelnen Handlungen, in jedem Augenblick und in jeder Lebenslage sollte die einzelne gesetzliche Forderung dem Menschen zu Bewußtsein gebracht werden.

Wie fest das Judentum in diesen Anschauungen befangen ist, zeigt wohl nichts deutlicher, als die Tatsache, daß ein Gelehrter wie M. Lazarus diesen Formalismus einer von außen an den Menschen gebrachten Gesetzlichkeit auch noch lobt und als das einzig richtige anerkennt. „Durch das Übergewicht des formalen Elements tritt die Sittlichkeit in ihrer vollen Reinheit hervor; denn dadurch allein erwirbt der Mensch die innere Freiheit gegenüber allen andern Antrieben und Folgen des Handelns.“ Ethik des Judentums, § 205, S. 225. „Denn für jede Stunde des menschlichen Daseins findet sich eine Gelegenheit, irgend eine der sittlichen Forderungen zu erfüllen, und wäre es auch nur im bewußten Unterlassen des Verbotenen,“ ibd. § 209, S. 229. Ja so ist es in der Tat: aber über die Beurteilung dieses Tatbestandes nach derartigen Ausführungen zu disputieren, ist zwecklos.

Kurz, wir sehen: je mannigfaltiger die Gebiete waren, auf welche die gesetzliche Forderung angewendet wurde, desto einförmiger und einheitlicher wurde die Auffassung der Sünde. Das Verwerfliche an ihr, das eigentlich Belastende, was sie zur Sünde macht, ist stets dasselbe in den verschiedensten Formen: es ist die Übertretung des göttlichen Gebots und hiebei wieder ist es vor allem die Verletzung der nationalen Besonderheit, was als besonders schwer belastend empfunden wird.

6. Daraus ergeben sich nun von selbst einige weitere Eigentümlichkeiten der Auffassung. Und zwar gehören zunächst folgende zusammen: jede Sünde ist Tatsünde, und jede Tatsünde ist Einzeltat.

Wenn wir es als ein Charakteristikum der pharisäischen Frömmigkeit bezeichnen, daß jede Sünde als Tatsünde gefaßt wird, so ist das selbstverständlich nicht in dem Sinn gemeint, als ob böse Eigenschaften oder Gesinnungen nicht

auch als sündig beurteilt worden seien.[1]) Vielmehr handelt es sich eben darum, zu konstatieren, nicht daß nur die Tatsünde als solche in betracht gezogen wurde, sondern daß alles Sündigen des Menschen als ein sündiges Handeln, alle Sünde als sündige Akte gefaßt wurde. Für das korrekte pharisäische Judentum gibt es im Grunde nicht einen sündigen Zustand des Menschen, eine sündige Beschaffenheit als solche, sondern der sündige Zustand, die sündige Beschaffenheit ist nur ein Aggregat unendlich vieler einzelner sündiger Handlungen.

Zur Erläuterung nur folgendes:

Es ergab sich von selbst, daß die Vorschriften des Ceremonialgesetzes, die Ordnung des Kultus, die Gesetze, welche sich auf Rechtsverhältnisse bezogen, weit mehr Anlaß zur Auslegung und Anwendung boten, als die sittlichen Forderungen des Gesetzes. Durch kasuistische Erklärung zerspaltete sich der an und für sich schon reiche Stoff in unendliche Teile und Teilchen, Regel reihte sich an Regel und Satzung an Satzung: das ganze Leben ward umstrickt von einer Unsumme von Vorschriften, von früh bis in die Nacht gab es nichts zu tun, als eine Regel nach der andern zu beobachten. Man zählte Gebote und Verbote im Gesetz und wußte, wieviele Halachoth während der Wüstenzeit verloren und von Josua wieder gefunden worden seien, und so fort. So überwog im Zusammenhang mit der Auslegung des Gesetzes zunächst das Interesse an den einzelnen sündigen Handlungen das an der etwa vorhandenen sündigen Gesamtrichtung. Diese Tendenz aber setzte sich notwendig fort auch in das eigentlich sittliche Gebiet. Von den Sünden der Zunge z. B. ist in der ganzen jüdischen Literatur sehr oft die Rede; hier ist das sittliche Urteil stets besonders wach geblieben: den Nächsten zu verleumden, seinen guten Ruf zu schädigen, ihn öffentlich zu beschämen und bloßzustellen und was dergleichen Dinge mehr sind, all das wird häufig als besonders schweres Vergehen hin-

[1]) Vgl. die Belege, welche L. Lazarus, Zur Charakteristik der talmudischen Ethik, S. 26 ff. anführt.

gestellt.[1]) Dabei aber wird stets in erster Linie von dem einzelnen schlimmen Wort, der einzelnen gehässigen Äußerung, in der sich die Gesinnung zeigt, geredet, nicht aber die dahinter liegende Gesinnung als Ganzes berücksichtigt. Denn auch die Gesinnung selbst erscheint als eine Summe von einzelnen Gedanken, als eine Reihe von Einzelakten. Der Hochmut des Menschen z. B. ist, genau genommen, nach dieser Auffassung nur da in der Form von vielen hochmütigen Gedanken, die den Menschen innerlich bewegen; die Lüsternheit ist die Summe einzelner lüsterner Gedanken, welche in dem Menschen aufsteigen. Alle diese Gedanken sind einzelne Sünden, Sünde, die nicht irgend wie ein Akt des Menschen ist, gibt es nicht. Von hier aus ist es wohl verständlich, wie nach jüdischer Anschauung z. B. der böse Trieb von Geburt an im Menschen sein kann, während er doch erst vom zehnten Jahre an wirklich als Sünde in betracht kommt. Bis dahin ist er gleichsam da und doch nicht da: die sündigen Regungen wären an sich möglich, aber erst, wenn sie wirklich sind, sind sie Sünde. An eine sündige Beschaffenheit der Natur des Menschen oder seines Fleisches in abstracto zu denken, liegt dem echten Judentum gänzlich fern; vgl. auch Lazarus, a. a. O. § 242.

Es ist nicht zu leugnen, daß sich auch hierin ein Stück jenes echt jüdischen Sinnes für das Wirkliche zeigt. Wie kann Sünde sein, fragt er sich, was nicht irgendwie in der Form eines Willensaktes, und wäre es auch ein unwillkürlicher, bewußt wird? Die Sünde steht mit dem natürlichen physischen Bestande des Menschen ohne Zweifel im engsten Zusammenhang, aber sie ist doch nichts Physisches, sie ist auch kein *μὴ ὄν* und dergleichen, überall vielmehr steht klar fest, daß das Gebiet des Willens der Ort der Sünde ist, und zwischen ihm und dem physischen Leben des Menschen ein nicht zu verwischender Unterschied besteht. Diese nüchterne, energisch sittliche Anschauung wird freilich den engen Beziehungen zwischem physischem und sittlichem Leben des

[1]) Jer. Pea I 1, 4a; b. Berach. 43b; Pirke Ab. I, 17; III, 11 etc; Baba mezia 58b; Keth. 67b; Arach. 15b; Mischle r. zu 6, 12; Koh. r. 9, 12 etc. Bacher, Pal. Amor. I, 98, 110, 133, 355.

Menschen nicht völlig gerecht, aber sie ist doch unendlich überlegen der unklaren Halbheit, welche Physisches und Sittliches ineinander vermengt und das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit abschwächt.

Mit dieser Auffassung der Sünde als einer Summe einzelner Tatsünden hing innerlich zusammen, daß die religiöse Selbstbeurteilung ebenfalls sich zersplitterte. Den einzelnen Sünden stehen einzelne Akte von Gebotserfüllungen gegenüber, andere Akte gehen über die Forderung des Gebotes noch hinaus und können daher als Verdienste angerechnet werden. So kommt es dazu, daß die Menschen in drei Klassen zerfallen: solche, bei denen die Übertretungen überwiegen, solche, bei denen die Gerechtigkeitserweisungen überwiegen, solche, bei denen sich beides die Wage hält, vgl. jer. Pea I 1, 4b; Kidd. I 9, 19a; s. a. Bacher, Pal. Amor. I, 331. Gott rechnet mit den Sünden der Menschen wie mit Rechenpfennigen.[1]) die Gesamtstellung des Menschen zu Gott und seinem Willen, die seine Persönlichkeit im ganzen beherrschende Richtung näher ins Auge zu fassen, nach dem Gesamtcharakter eines Menschen zu fragen, die einheitliche Wurzel der bösen Regungen näher zu untersuchen, die Motive des Bösen zu analysieren, lauter Dinge, auf welche das Studium der prophetischen Schriften hätte führen können, davon finden wir wenig oder nichts im pharisäischen Judentum. Echt semitisch blieb auch hier das Interesse am einzelnen haften. Was sich überhaupt davon findet, ist Reproduktion von biblischen Gedanken oder Nachwirkung der Chokma oder endlich eine mehr spielend sich äußernde Bezeugung von Exegetenscharfsinn. Rabbi Eleasar ben Arach, ein Schüler des Jochanan ben Sakkai, soll gesagt haben, ein gutes Herz sei es, wonach der Mensch streben

[1]) Er nimmt z. B. bei dem, der sich bekehrt, die bisherigen Sünden weg und rechnet sie ihm als Verdienste an, nach R. Jochanan, a. a. O., oder er nimmt, wenn die Vergehungen und die guten Taten sich die Wage halten, eine Schuld weg, daß die Verdienste überwiegen, Bacher, Pal. Amor. I, 438 und die angeführte Stelle aus jer. Pea. Nach R. Meir gibt es keinen Israeliten, der nicht täglich wenigstens hundert Gebote ausübte. Bacher, Tann. II, 23.

müsse, um den rechten Weg zu finden, und sein Lehrer Jochanan lobte diese Antwort, weil sie alles andere in sich enthalte, Pirke Ab. II 9. Für den Verfasser der Esra-Apokalypse ist das böse Herz bei Adam und allen seinen Nachkommen die einheitliche Erklärung für alle Sünden, die die Menschen auf Erden begangen haben, IV Esr. 3, 20 ff., vgl. Pirke Ab. a. a. O. Hier und in ähnlichen Aussprüchen wirkt die Anschauung der älteren Literatur nach, aber sie wird nicht weitergeführt, noch näher durchgedacht, und noch weniger wird sie in Gegensatz zu der atomistischen Anschauung gesetzt. Auch die Pharisäer waren der Überzeugung, daß aus dem Herzen arge Gedanken kommen: Mord, Ehebruch, Hurerei, Dieberei, falsche Zeugnisse, Lästerung, Mt. 15, 19, aber für sie folgte daraus nicht, daß, was von außen in den Menschen eingehe, ihn nicht verunreinige. An die Ausdrucksweise der Chokma erinnert Hillels[1]) berühmte Zusammenfassung der Thora (Schabb. 31a): „Tue deinem Nächsten nicht, was du nicht willst, daß dir geschehe. Das ist das ganze Gesetz, alles übrige ist nur Erläuterung,“ vgl. Mt. 7, 12; Luk. 6, 31, welche Mahnung sich übrigens bereits Tob. 4, 15 und ähnlich Arist. 207 und weiter Test. Naphtali hebr. 1, außerdem in den Sprüchen Menanders[2]) und anderwärts findet. Ähnlich verhält es sich mit Akibas Ausspruch, daß das Gebot: liebe deinen Nächsten als dich selbst! alle andern Gebote in sich enthalte, jer. Nedarim IX 4, 26a; Bacher, Tann.[2] I 4, Anm. 4. Und ein Beispiel eher von exegetischer Spitzfindigkeit, als systematischem Bedürfnis ist

[1]) Ein Heide kam zu Schammai und versprach, das Judentum annehmen zu wollen, wenn er, auf einem Fuße stehend, das ganze Gesetz von Schammai lernen könne. Schammai nahm eine Elle, die ihm gerade zur Hand war, schlug ihn und jagte ihn fort. Hierauf ging der Heide zu Hillel. Hillel sagte ihm den oben angegebenen Spruch und fügte hinzu: gehe hin und lerne es! Die Moral, die der Talmud mit dieser Anekdote erläutern will, ist: sei so milde wie Hillel und nicht so jähzornig wie Schammai.

[2]) Vgl. Land, Anecdota Syriaca I, S. 160: Quidcunque tibi otiosum est, id socio tuo facere noli; siehe auch S. 201 griechische Parallelen, und vgl. L. Lazarus, Zur Charakteristik der talmudischen Ethik, S. 10, Anm. 2.

es, wenn man fand, daß die 613 Gebote von David in elf (Ps. 15), von Jesaia in sechs (33, 15), von Micha in drei (6, 8), von Amos (soll heißen: Habakuk) in ein Wort (Hab. 2, 4) zusammengefaßt worden seien, Gemara Makkoth 24a. Man hat bei alledem durchweg den Eindruck, als handle es sich um eine Liebhaberei, eine gelegentlich auftauchende Idee, nicht um ein ernsthaftes Bedürfnis.[1]) Nirgends machen sich diese Ansätze im Sinne einer wirklichen Vereinfachung oder Vertiefung kritisch geltend; in Wirklichkeit wurde immer mehr zerspalten und zergliedert und kasuistisch im einzelnen ausgebaut.

7. Bei alledem kommt die Sünde vor allem als *Übertretung des göttlichen Gebots* in betracht: ebenso häufig erscheint sie aber auch als *Eingriff in die göttlichen Rechte* oder als *Unterlassung einer juristischen Verpflichtung*.

Wie enge Religion und Recht schon im Text des Gesetzes miteinander verbunden sind, liegt auf der Hand. Die kasuistische Ausgestaltung der rechtlichen und der religiösen (kultischen und ceremoniellen) Forderungen ging gleichzeitig vor sich: alle und jede rechtliche Ordnung besaß religiöse Autorität, die Rechtssprechung wurde geübt unter der entscheidenden Mitwirkung der Schriftgelehrten. Jedes Vergehen gegen die irdische Rechtsordnung war zugleich religiöses Vergehen, es war Sünde: in dieser Hinsicht steht das pharisäische Judentum prinzipiell ebenso wie die alte Zeit mit der priesterlichen Thora.

Wichtiger ist für uns, daß auch umgekehrt juristische Gesichtspunkte und Anschauungen je länger je mehr in die religiöse Vorstellungswelt eindrangen. Gott steht gleichsam als höchster Rechtsinhaber seinem Volke gegenüber. Die ganze Summe dessen, was er fordert, ist in seinem Gesetz dargelegt: dasselbe ist eine Sammlung von Rechtsansprüchen an sein Volk. Jedes einzelne Glied des Volkes hat ein Teil davon auf sich zu nehmen. Wer die *ganze Summe der von ihm*

[1]) Selbst L. Lazarus, a. a. O., S. 10 gibt zu, daß die angeführte Stelle des Traktats Schabbat vielleicht die einzige sei, wo ein allgemeines Gesetz (als Prinzip der Ethik im theoretisch-technischen Sinne der Griechen) aufgestellt werde.

geforderten Einzelleistungen aufzuweisen hat, ist gerecht. Die Sünde ist danach entweder Eingriff in die Rechte Gottes oder Unterlassung einer rechtmäßig obliegenden Leistung. Die Sünde jeder Art ist danach wesentlich gleichartig, denn jedes Recht Gottes ist an sich so gut Recht wie jedes andere. Es kann höchstens in Frage kommen, wieweit jemand mit seinen Leistungen zurückbleibt, und ob der Eingriff in die göttlichen Rechte Gotte mehr oder weniger entzieht von dem, was er zu beanspruchen hat.

Das Bedeutsame an dieser Auffassung ist, daß sie ermöglicht, die objektive Tatsache der Sünde aufs ernsteste zu veranschaulichen und dem Bewußtsein nahe zu bringen. Die Sünde ist nicht Einbildung oder Stimmung, sondern eine furchtbare Realität, eine feste Größe, die absolut nicht ignoriert und nicht geleugnet werden kann. Aber das Bedenkliche der Auffassung liegt ebenso klar vor Augen. Die Sünde erscheint hienach mehr als etwas Sachliches, weniger ist sie persönliche Beleidigung Gottes. Sie erscheint als Verletzung eines objektiven, aber kalten Prinzips; das Gemüt dagegen kommt nicht zu seinem Rechte. Sünde ist nach dieser Theorie stets vorhanden, wenn die Leistung aus irgend welchen Gründen auch nur im geringsten unvollkommen bleibt; ja selbst, wenn ohne Absicht ein Recht verletzt wurde: die objektive Rechtsverletzung besteht. Mag die Absicht noch so redlich und eifrig sein, was gilt, ist die Korrektheit des Vollzugs; mag die innere Absicht noch so schlimm und gottlos sein, Sünde ist nur, was von dem objektiven Vollzug des zu Leistenden noch fehlt. Die Frömmigkeit ist gesetzliche Korrektheit: die innere Stellung des Menschen, das persönliche Element, die Gesamtrichtung des Herzens, all diese feineren psychischen Momente werden bei dieser Theorie ausgeschaltet. Eine starke Veräußerlichung des religiösen Lebens ist hier unvermeidlich. Die Seele stirbt ab in der Kälte dieser Theorie, die lebendig warme Empfindung, alles Unmittelbare der Frömmigkeit geht verloren. Die religiöse Selbstbeurteilung wird zu einem mechanischen Rechenexempel. Gott wägt das Vorhandene und das Fehlende ab; alles Handeln des Menschen ist im Grunde

gleichartig und gleichwertig: entweder füllt es die eine der beiden Wagschalen oder die andere. Für die Idee eines sittlichen Wachstums, den Glauben und die Zuversicht an ein allmähliches Vorwärtskommen ist kein Platz vorhanden: jede Tat jeden Augenblicks und jedes Nichttun jedes Momentes ist ewig. Das Ideal steht ein für allemal absolut fest, es entwickelt sich nicht weiter, denn es gibt nichts, was über das göttliche Gesetz hinausgeht. Streng genommen ist nach dieser Theorie das Nichttun des Bösen und das Tun des Guten vollständig identisch. Die Vollkommenheit kann nach der einen oder nach der andern Seite ausgedrückt werden, beides miteinander verbinden aber heißt eine Tautologie gebrauchen, denn wer das Böse meidet, tut eben damit das Gute und umgekehrt.[1])

So die Theorie, aber es ist eben nur die Theorie. Denn niemals hat die jüdische Frömmigkeit ausschließlich in dieser Theorie gelebt, niemals aber auch sie ganz konsequent durchzuführen verstanden.

Es versteht sich von selbst, daß sich mit der juristischen Auffassung der Sünde eine lebendige innere Frömmigkeit wohl verbinden kann. Das Leben war trotz aller Kasuistik zu reich für die Einzelanwendung des Gesetzes; die Leidenschaftlichkeit des jüdischen Gemütslebens ließ sich nicht in juristische Formeln spannen, so stark der verstandesmäßige Zug des semitischen Charakters dazu drängte. Es wäre ungerecht und unhistorisch, wollte man glauben, daß diese Theorie die pharisäische Auffassung der Sünde überhaupt erschöpfe. Man braucht nur die im ersten Talmudtraktat sich findenden Gebete und Segenssprüche der Rabbinen zu lesen, um sich vom Gegenteil zu überzeugen. Wie verschieden und wie viel tiefer von ähnlichen Gedankenreihen aus das Wesen der Sünde gefaßt werden kann, zeigt am besten das Beispiel des Apostels Pau-

[1]) Jer. Kidd. I 9, 19a; b. Makkoth III, 15 (f. 23a) Simon ben Jochai: „Wer dasitzt und nichts Sträfliches begeht, erhält Lohn, wie der, welcher eine gesetzliche Vorschrift ausübt;“ anderwärts wird z. B. zwischen Unterlassungssünden und Übertretungssünden ein Rangunterschied gemacht: letztere sind schwerer; jer. Joma VIII 6, 38b.

lus: es kommt nicht darauf an, ob sich die Worte und Bilder der juristischen Auffassung finden, sondern welches die wirkliche darin sich äußernde religiöse Überzeugung ist. In dieser Beziehung aber läßt sich kaum bestreiten, daß im Judentum die tieferen und wärmeren Äußerungen der religiösen Anschauung im wesentlichen neben der oben angegebenen Theorie stehen. Sie haben dieselbe nicht innerlich durchtränkt und umgestaltet, so daß etwas anderes daraus wurde, wie es Paulus von seinem christlichen Standpunkte aus tut, auch nicht dieselbe kritisch beseitigt oder durch eine andere höhere Auffassung ersetzt, (wie es bei Jesus der Fall ist). Vielmehr blieb jene juristische Theorie eine beständige Gefahr für die Religiosität des Judentums. Äußerlich gerichtete Menschen mögen ihr nur zu oft erlegen sein. Davon reden die Evangelien, wenn sie die Gerechtigkeit der Pharisäer angreifen und die offiziellen Vertreter der damaligen jüdischen Religion als Heuchler brandmarken. Wir haben um so weniger Grund, die betreffenden Äußerungen Christi für ungerechtfertigte Anschuldigungen zu halten, als es an jüdischen Zeugnissen, die dasselbe aussagen, nicht fehlt. Auch der Talmud kennt Pharisäer verschiedener Art, z. B. den „Schulterpharisäer", d. h. den, der an dem Gesetz wie an einem Joch trägt (mit innerem Widerwillen gegen dasselbe), jer. Ber. IX 5, 60a; b. Sota 22b, er kennt und verurteilt solche, die bei sich erleichtern, bei andern erschweren, Sota 21b (Rab. Huna bei der Erklärung des Ausdrucks רשע ערום, ebenso jer. Sota III 4. 15a), d. h. die andern Lasten auflegen, aber selbst nicht daran rühren, sie zu tragen, vgl. Mt. 23, 4. Und eben an der Stelle wo zwischen den verschiedenen Arten von Pharisäern unterschieden wird, Sota 22b wird unter anderem ein charakteristischer Satz des Nachman bar Jizchak erwähnt: Was verborgen ist, ist verborgen, und was offenbar ist, ist offenbar: das hohe Gericht wird diejenigen bestrafen, die sich (nämlich beim Gebet) in Kaftane (in weite Gewänder) hüllen, vgl. dazu Mt. 23, 5. Ebenda wird eine Äußerung des Königs Alexander Jannai berichtet, welcher zu seinem Weibe gesagt habe: Fürchte dich weder vor den Pharisäern noch denen, die nicht

Pharisäer sind. Fürchte dich aber vor den Geschminkten, (d. i. den Scheinheiligen), welche den Pharisäern gleichen, deren Werke gleich sind denen Simris und die Lohn fordern gleich Pinehas (Num. 25, 14 ff., vgl. Mt. 23, 14. 27, siehe Chwolson, Das letzte Passahmahl, S. 115). Es wird davor gewarnt, daß jemand bloß lese und lerne und sich dabei Vater und Mutter widersetze, Berach. 17a, cf. Mt. 15, 4 ff. „Nicht das Studium ist die Hauptsache, sondern die Praxis," sagte Simon, Sohn Gamaliels I, Pirke Ab. I, 17; vgl. III, 9. 15. 17; IV, 5a; VI 4b etc.; nicht wenige Schulhäupter stimmen ihm darin bei. Es wird verboten, ein Gebot mittelst einer Sünde zu befolgen (Simon ben Jochai, Sukka 30a). Ausdrücklich wird es verworfen, wenn jemand, der ein Kind ins Wasser fallen sieht, erst meint, die Tephillin ablegen zu müssen, oder wenn er eine Frau deswegen nicht rettet, um sie nicht ansehen zu müssen. vgl. jer. Sota III 4, 15a; (Mischna) Sota f. 21b; bezeichnend ist es nur, daß man solche Sätze hervorheben mußte!

8. Trotz aller dieser und ähnlicher Aussprüche blieb die Grundanschauung doch die, daß der Pharisäer allein wirklich das Frömmigkeitsideal verwirklichen könne. Das Übel wurde nicht an der Wurzel angefaßt, und die Kritik blieb vereinzelt. Jene juristische Theorie ließ sich vielleicht verstandesmäßig durchdenken, aber das praktische Leben erwies sie immer wieder als Theorie. Denn das Meiden des Bösen und das Tun des Guten sind in Wirklichkeit durchaus nicht identisch. und so einfach die Vollkommenheit beschrieben zu sein scheint. wenn sie der „Korrektheit nach dem Gesetz" gleichgesetzt wird, so kompliziert und schwierig wird die Frage, wenn es sich um die Durchführung solcher Korrektheit im Leben handelt. Es ist nicht zufällig, daß der Spruch Hillels und Tobits die negative Fassung aufweist, während in den Evangelien sich die positive Form findet: alles, was Ihr wollet, daß Euch die Leute tun, das tuet Ihr ihnen auch! Mt. 7, 12; Luk. 6, 31. Wo das Ideal in Form eines Gesetzes äußerlich dem Menschen gegenübersteht und in der Form von Einzelforderungen an ihn herantritt, da wird sich von selbst das nicht Übertreten des Gesetzes im Bewußtsein vordrängen; im Rechtsleben

ist in der Tat der vollkommen, der das Gesetz nicht übertreten hat. Nimmt man hinzu, daß die ängstliche Scheu vor der Sünde in der gesamten jüdischen Frömmigkeit überhaupt mehr hervortritt als die Durchführung und Darstellung eines positiven weiter führenden unendlichen Ideals, so ist es begreiflich wie die gesamte pharisäische Gesetzesfrömmigkeit einen negativen Zug erhalten konnte. „Er fürchtet die Sünde,“ ist ein besonderes Lob, welches Jochanan ben Sakkai einem Schüler erteilte, Pirke Ab. II, 8b. Auch wenn der Pharisäer die positiven Forderungen des Gesetzes erfüllt, so tut er es, um nicht zu sündigen. Nichts fehlen lassen von dem, was gefordert ist, das ist der beherrschende Gesichtspunkt. Gewiß, die Forderungen wurden ins Unendliche gesteigert, die Möglichkeiten zu sündigen waren zahllos, es gehörte eine eminente Anspannung des Willens dazu, um nur einigermaßen den Anforderungen gerecht zu werden. Aber es ist doch außerordentlich charakteristisch, daß z. B. das Gebot den Nächsten zu lieben sofort zu der Frage führt, wer der Nächste sei, Luc. 10, 29. Daß mit einem derartigen Gebot ein ethisches Ideal aufgestellt wird, welches in sich selbst die Tendenz zu unendlicher Weiterentfaltung birgt, konnte, so lange die gesetzliche Auffassung bestand, nicht wirklich erkannt und gewürdigt werden. Wie man es anstellt, nicht zu sündigen, was vor der Sünde bewahrt und von ihr zurückhält, wird stets eingehender berücksichtigt, als die Entfaltung des positiven guten Handelns.

Inhaltlich zeigen die älteren Überreste von rabbinischen Aussprüchen deutlich das Nachwirken der Chokma-Literatur. Was sich inmitten der gesetzlichen Entscheidungen an paränetischen Sinnsprüchen und sittlichen Mahnungen findet, weist vielfach Berührung mit Sirach auf, es sei nur hingewiesen auf die häufigen Warnungen vor Hochmut und Hoffart (Hillel sagte: „meine Erniedrigung ist meine Erhöhung und meine Erhöhung ist meine Erniedrigung,“ nach Ps. 113, 5 f.; Lev. r. c. 1 [Einl. vor I, 1], vgl. auch die Anekdote von Akiba, Bacher, Tann.[2] I, S. 299 f, und die Darlegungen b. Sota 4b, Ermahnungen, welche zu dem sonstigen Gebaren der Gesetzeslehrer oft in merkwürdigem Kontrast stehen), die Warnungen vor dem Umgang mit Frauen, Pirke Ab. I, 5; ber. 43b, vgl. Sir. 9, 8 ff., und siehe auch Joh. 4, 27, vor dem Verkehr mit Gottlosen, Pirke Ab. I, 7, cf. Ps. 1, 1, vor vielem Reden; denn

„der Zaun der Weisheit ist Schweigen“ (Akiba) und „wer viel redet, bringt Sünde herbei“ (Simon ben Gamaliel I), Pirke Ab. I, 15. 17; III 11. 13, cf. Sir. 20, 5 ff. ps.; Koh. 5, 1; 10, 14; Jak. 3, 2 ff. u. s. w. Auch die Zusammenstellung der heterogensten Dinge in spruchartige Reihen von Ratschlägen kehrt häufig im Talmud und der rabbinischen Literatur wieder, vgl. z. B. Pes. 112a ff. Selbstverständlich wurde nicht das Geringste der sittlichen Gebote annulliert. Im Gegenteil: die Frage z. B., welches das schwerste, d. h. das wichtigste Gebot sei, vgl. Mc. 12, 28 (*πρώτη πάντων*), wurde fast durchgängig im Sinne einer sittlichen oder religiösen Forderung entschieden. Es heißt zwar gelegentlich, daß nach Thora, Propheten und Hagiographen die Sabbatfeier so wichtig sei wie alle gesetzlichen Vorschriften zusammengenommen, und daß sie trotzdem von dem Gebot der Beschneidung noch übertroffen werde, jer. Nedarim III 9, 10b; b. Ned. 31b und 32a. Allein daneben treten doch zumeist andere Gebote als die wichtigsten weit mehr hervor. So vor allem das Gebot, die Eltern zu ehren. Dieses Gebot wird geradezu als das wichtigste der Thora bezeichnet, im Gegensatz zu dem leichtesten Gebote, dem vom Vogelnest (Deut. 22, 6 f.). Ausdrücklich wird betont, daß die Erfüllung dieses Gebotes sich in dieser u n d in jener Welt lohne, Mischna Pea I 1, vgl. dazu die Erläuterung beider Talmude; freilich fügt man hinzu, Gott habe absichtlich das schwerste und das leichteste Gebot an Wichtigkeit gleichgestellt (insofern es nämlich bei beiden heiße: „auf daß es dir wohl gehe und du lange lebest!“), jer. Pea I 1, 3a; Midr. debarim r. zu Deut. 22, 6). Auch bei den Heiden lobte man die Pietät gegen die Eltern, jer. Pea I 1, 2b (zur Überlieferung und Parallelen vgl. auch Bacher, Tann.[2] I, 112, Anm. 2 und 3). Die Ehre der Eltern sei der Ehre Gottes gleichgestellt, ja höher als diese, ibd. 3a, s. a. Kidd. I 7, 16a. Was die schwerste Sünde sei, wird sehr verschieden beantwortet, gewöhnlich gilt die Entheiligung des göttlichen Namens dafür, anderwärts der Götzendienst, vgl. Lev. r. c. 22 (zu Lev. 17, 3 nach Ez. 20, 39, Chanina b. Chama); jer. Nedarim III 9, 10b; Pirke Ab. IV 5, oder Verleumdung, vgl. jer. baba kam. VIII 7, 27b, oder Gewalttätigkeit (Rabbi Jochanan, vgl. Bacher, Pal. Amor. I, 227) etc.: Götzendienst, Unzucht, Blutvergießen und Verleumdung werden überall als Kardinalsünden bezeichnet, vgl. Arach. 15b; Bacher, a. a. O. II, 129. Wer das Recht des Fremdlings beugt, tut dasselbe, wie wenn er das Recht des Höchsten beugte, Chag. 5a.

Auch sonst fehlt es nicht an Sentenzen und Mahnungen, welche, für sich betrachtet und aus dem Zusammenhang herausgenommen, von der Würdigung der sittlichen Gebote des Gesetzes Zeugnis ablegen. Frieden zu stiften zwischen Feinden und die Menschen zu lieben bringt Segen für diese und jene Welt, jer. Pea I 1, 1a, vgl. Pirke Ab. I 12. 18; Mt. 5, 9; s. a. Bacher, Tann. II, 328. „Gott straft den nicht, der Frieden stiftet unter den Menschen,“ sprach Jochanan ben Sakkai, Mech. Ex. 20, 25; Bacher, Tann.[2] I, 28. Solange du Erbarmung übst, erbarmt sich Gott auch deiner; übst du aber kein Erbarmen, so erbarmt sich Gott auch

deiner nicht (R. Gamaliel, jer. baba kam. VIII 7, 27a). Um die Umkehr der Frevler soll man bitten, nicht um ihren Untergang (Meir, b. ber. 10a). Wer einem Weibe Geld in die Hand zählt, um sie dabei betrachten zu können, kommt sicher in die Hölle trotz Thora und guter Werke, b. ber. 61a, vgl. Mt. 5, 28. Wer mit dem Auge Ehebruch begeht, wird Ehebrecher genannt (Simon ben Lakisch, Bacher, Pal. Amor. I, 360), s. a. jer. Chag. II 1, 8b (Wü. 180 oben). Du magst schuldig oder unschuldig sein, laß es nur nicht zu einem Eide kommen, jer. Scheb. VI 5, 22b, vgl. Mt. 5, 34 ff.; Jak. 5, 12; ja und nein gelten dem Schwure gleich (Eleazar ben Pedath, b. Scheb. 36a; cf. Bacher, Pal. Amor. II, 19). Wer Zauberei nicht achtet, erhält einen Platz inmitten des Kreises der Engel, jer. Schabb. VI 8, 23a. Der böse Trieb wandelt inmitten der großen Straße, anfangs wie eine Spinnwebe, gleicht er schließlich dem Strick des Wagens (Sanh. 99b; R. Assi, Bacher, Pal. Amor. II, 156. 168). Wer seinem bösen Trieb folgt, ist so schlimm wie ein Götzendiener, jer. Nedarim IX 1, 25a. Drei Sünden begeht ein jeder alle Tage: böse Lust, Zerstreutheit beim Gebet, Verleumdung, bab. batr. 165a. Almosen und Liebeswerke wiegen alle Gebote des Gesetzes auf, jer. Pea I 1, 2b; doch soll man Almosen nicht öffentlich geben, damit man den Armen nicht beschäme, Chag. 5a, vgl. Mt. 6, 1 ff. Drei Dinge bringen Heil der Welt: Tröstung der Trauernden, Besuch der Kranken, Übung von Liebestaten (Jonathan, Bacher, Tann. II, 361). Wenn schon der Vogel nicht ohne Befehl vom Himmel stirbt, um wie viel weniger der Mensch, jer. Schebiith IX 1, 27a. „Hast du jemals gesehen," sagte Rabbi Simeon ben Eleasar im Namen des Rabbi Meir, „daß der Löwe Lasten trug, die Gazelle mähte, der Fuchs Handelsgeschäfte trieb, der Wolf Töpfe verkaufte, und dennoch ernähren sie sich ohne Sorge. Und warum wurden sie erschaffen? Um mir zu dienen. Und warum bin ich erschaffen worden? Um meinem Schöpfer zu dienen. Wenn nun schon jene, welche zu meinem Dienste erschaffen sind, sich nicht mühevoll ernähren, um wie viel weniger sollte ich mich, der ich zum Dienste meines Schöpfers erschaffen worden bin, mühevoll ernähren?", jer. Kidd. IV 11, 40b. Vgl. Mt. 6, 25 f. Wer für heute zu essen hat und fragt, was werde ich morgen essen, gehört zu den Kleingläubigen (מקטני אמנה Sota 48b; חוסרי א״ bei Bacher, Tann.[2] I, 209, Anm. 1), vgl. Mt. 6, 31. Diejenigen, welche gedemütigt werden, aber nicht wieder demütigen, die ihre Schmähung hören, aber nicht wieder schmähen, die aus Liebe (zu Gott) handeln und sich der Heimsuchungen freuen, über sie gilt Ri. 5, 31: die Gott lieben, sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Pracht, Gittin 36b; Schabb. 88b, vgl. Mt. 5, 11 etc.

In dieser Weise ließe sich noch manche Stelle anführen, wenn es sich darum handelte, eine Apologie der talmudischen Ethik zu schreiben. Allein durch solche einzelne Zitate wird der faktische Bestand nur zu leicht völlig verdeckt. In Wahrheit werden diese Sentenzen durch die Unsumme von Einzel-

bestimmungen und kasuistischen Streitfragen ganz in den Hintergrund gedrängt. Und bei dieser Einzelanwendung des Gesetzes zeigt sich nur zu oft neben dem Bestreben, die Vorschrift möglichst genau auszugestalten, das andere, dieselbe durch allerlei Mittel und Mittelchen zu umgehen. So wichtig die Sabbatfeier war, absolute Sabbatruhe ließ sich nicht durchführen, ebensowenig der Schuldenerlaß im siebenten Jahre, die Rückgabe des gekauften Besitzes im fünfzigsten Jahr, das Verbot des Zinsnehmens und anderes mehr. Der Scharfsinn der Schriftgelehrten fand die Wege und Mittel, unter dem Scheine des Gesetzes solche Gesetze zu umgehen, und lange Traktate werden diesen Erörterungen gewidmet. Bei der engen Verbindung von Recht und Religion mußten solche Kunstgriffe notwendig die Wahrhaftigkeit des religiösen Lebens schädigen. Was half es in vielen Aussprüchen die Wahrheit zu preisen als das Siegel Gottes, Schabb. 55a; Sanh. 64a etc.; jer. Sanh. I 1, 1b (ed. Krot. f. 18a α) und die Grundlage der Welt, Pirke Ab. I, 18; jer. Taan. IV 2, 18b (Simon ben Gamaliel), vgl. b. Pes. 113b (Gott haßt den, der anders redet, als er denkt), wenn die offizielle Auslegung des Gesetzes in anderen Punkten die Unwahrheit sanktionierte? zu versichern, daß die Heuchelei in die Hölle führe (Eleazar ben Pedath, Bacher, Pal. Amor. II 18), wenn bei dem herrschenden System dieselbe nahezu unvermeidlich war? Die Keuschheit wird befohlen, daneben herrscht die leichtfertigste Scheidungspraxis und in der Gesetzes- und Schriftauslegung schwelgt die Phantasie in Obszönitäten! Fast überall steht in diesem Typus jüdischer Frömmigkeit neben dem Wahren und Edlen unausgeschiedene und unbekämpfte Unaufrichtigkeit und Veräußerlichung. Es wird besonders betont, daß die Erfüllung des Gesetzes zur Heiligung des göttlichen Namens diene und dienen solle (kiddusch ha-Schem). Ein Vorzug ist es, wenn z. B. Heiden um der Redlichkeit eines Israeliten willen den Gott Israels preisen, vgl. die Anekdote von Simon ben Schetach, jer. baba mezia II 5, 7a. (Bezeichnender Weise haben wir hier wieder nationale Motive vor uns, vgl. dagegen in Mt. 5, 16 „den Vater im Himmel“, s. a. I Petr. 2, 12; Joh.

15, 8; auch die Schärfe des Pauluswortes Rö. 2, 24 wird von dieser Lehre vom Kiddusch ha-Schem aus erst recht deutlich.) Man darf einen Heiden nicht betrügen, weil dadurch der Name Gottes entweiht würde[1]) u. s. w. Aber wenn man nur die positive Seite dieser Lehre berücksichtigt, so idealisiert man sie, vgl. z. B. M. Lazarus, Ethik des Judentums § 184. Denn daneben steht der klägliche Ratschlag: Wer der Sünde nicht widerstehen kann, der gehe hin und ziehe Trauerkleider an und sündige heimlich; nur öffentlich soll er es vermeiden, damit Gott nicht durch ihn bloß gestellt werde! Kidd. 40a;[2]) Chag. 16a etc. Durch diese negative Ergänzung wird der Wert des Ganzen aufs stärkste beeinträchtigt; vgl. zum Ganzen L. Lazarus, Zur Charakteristik der talmudischen Ethik, S. 40 ff.

9. Ein besonderer Mangel des ganzen Systems aber war der Umstand, daß infolge der subtilen Gesetzesauslegung allmählich wissenschaftliche Kenntnisse nötig geworden waren, um wirklich fromm sein zu können. Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, Unwissenheit, Laientum und Gottlosigkeit gehören zusammen. Ein Unwissender kann nicht fromm sein, sagt der „milde" Hillel, Pirke Ab. II 5; ein unehelich Geborener, der gelehrte Bildung hat, geht dem Hohenpriester vor, der unwissend ist, Mischn. Horaj. III 8; jer. Schabb. XII 3, 40a. Wer kein Wissen hat, mit dem darf man kein Mitleid haben (Eleazar ben Pedath; Bacher, Pal. Amor. II 23); das Volk, das das Gesetz nicht kennt, ist verflucht, Joh. 7, 49. Es ist nicht nötig, hier näher auf das Verhältnis des Chakam zum Am-haarez einzugehen: daß die Forderung der Nächstenliebe hier bedenkliche Lücken erhielt, ist ohnehin klar, und schwerlich dürfte die Schuld ganz auf Seite des Am-haarez gelegen

---

[1]) Vgl. Tos. bab. kam. 10, 15 (Zuckerm. 368, Z. 2) oder b. baba kam. 113b; Perles, a. a. O. 54.

[2]) Über die Umdeutung des Sinnes dieser Stelle in den Gedanken, daß durch die Trauerkleider u. s. w. der Angefochtene schließlich von der Sünde werde zurückgehalten werden, Tosaphot z. a. O., vgl. L. Lazarus, a. a. O. S. 47. Natürlich wird die geheime Sünde ebenso als Sünde verurteilt, wie die öffentliche; allein diese daneben stehende Anschauung vermag doch nicht das Urteil über die andere zu modifizieren.

sein; vgl. Schabb. 63a; Pes. 49b etc.[1]) Nachdem es das größte Verdienst Israels ist, daß es das Joch des Gesetzes auf sich genommen hat, ist es auch seine Pflicht, sich allezeit mit ihm zu beschäftigen. Das Studium selbst ist eine der wichtigsten, nach manchen die allerwichtigste Bezeugung der Frömmigkeit. Wer nicht immerfort in der Thora studierte, konnte nicht wirklich fromm sein. „Wer nicht Umgang mit den Gelehrten hat, verdient den Tod!" jer. Nasir VII 1, 35b. Wer das Thorastudium läßt, sinkt in die Hölle! Selbst in der Todesstunde noch soll man sich mit der Thora beschäftigen (Jochanan; Bacher, Pal. Amor. I, 234 ff., 238. Allerdings blieb stets das Bewußtsein lebendig, daß Gelehrsamkeit und praktische Erfüllung des Gesetzes zusammengehören: das Ideal ist, daß jemand schön lehre und schön halte, jer. Chag. II 1, 7a (z. Text vgl. Bacher, Tann.[2] I, 70 Anm. 5, s. a. Jeb. 63b), und wenn gelegentlich das Studium der Praxis vorangestellt wird, so geschieht dies doch nur deswegen, weil einzig das Studium zur richtigen Praxis zu leiten vermag, vgl. Bacher, Pal. Amor. II 107, s. a. b. Kidd. 40b; jer. Pes. III 7, 21b (etwas anders allerdings bei Jose dem Galiläer, Bacher, Tann.[2] I. 359), s. a. b. Ber. 17a: „der Endzweck der Weisheit ist Buße und gute Werke!" etc. Man kann somit nicht sagen, daß das pharisäische Judentum den Begriff der Sünde intellektualistisch veräußerlicht habe. Die Sünde bleibt Willenstat: die Gesamtrichtung geht trotz aller Theorie doch aufs Praktische. Aber in dem Handeln des Willens selbst nimmt die Unwissenheit eine zu wichtige Stellung ein; die Motive des Handelns gelten zu ausschließlich als von intellektuellen Vorkenntnissen bedingt, ihr religiöser und ethischer Charakter tritt zurück. Man wird zum Sünder, bloß weil man mit dem

[1]) Der Am-haarez ist allerdings nicht bloß der, der das Gesetz nicht kennt, sondern zumeist auch der, der es nicht kennen will. Der Gegensatz ist nicht bloß der von Bildung und Unwissenheit, sondern vor allem der von Bildung und Bildungshaß, Weisheitsstreben und Weisheitshaß. Aber im Hintergrunde steht überall die unerträgliche Anschauung, daß eigentlich alle Menschen immerfort Thora studieren sollten. Daher bedeutet es auch nicht viel, wenn gelegentlich die Sünden der Amme haarez milder beurteilt werden; bab. mez. 33b.

Gesetze nicht umzugehen weiß, weil das Verständnis und die Anwendung desselben nur durch eingehendes Studium zu erlernen ist. Wirkliche Frömmigkeit wird allmählich nur einem bestimmten Kreis von Menschen möglich.

Es ist immerhin bemerkenswert, daß das Judentum von hier aus nicht, was doch nahe lag, zu der Lehre von einer doppelten Frömmigkeit, einer höheren und einer niedereren, fortgeschritten ist, sondern wenigstens der Theorie nach die Verpflichtung des Ideals für alle festgehalten hat. Aber daß böse und gut, fromm und gottlos in Wahrheit einfache Dinge sind, die ihr Maß nicht nach intellektuellen Gesetzen bemessen, diese Erkenntnis mußte erst wieder neu entdeckt werden.

„Möge es Dein Wille sein vor Dir, mein Gott, daß ich nicht mehr sündige“ u. s. f. So und ähnlich lauten viele der schönen rabbinischen Gebete, Berach. 16b ff. Es ist einleuchtend, daß je nach dem Charakter des Betenden in solchen Worten viel oder wenig gesagt sein konnte. Das Meiden des Bösen konnte für den einen ein außerordentlich hochgespanntes Ideal bedeuten, einem andern ziemlich leicht erreichbar dünken. Der Selbstzufriedene war rasch mit sich zufrieden, ja er konnte in vielen Einzelfällen das Gefühl bekommen, er habe mehr getan als nötig gewesen wäre. Der Ängstliche, Strenge, Gewissenhafte konnte nie zufrieden sein.[1]) Im allgemeinen wird man sagen dürfen, daß das Nichttun des Bösen, so viel es auch im einzelnen umfassen mag, dem Menschen doch stets eher erreichbar und wirklich erreicht erscheint als die Erfüllung einer positiven idealen Forderung. Wie aber, wenn sich nicht einmal das Meiden der Sünde wirklich erreichen ließ? War doch die Voraussetzung des ganzen Systems eben

[1]) Rabbi Gamaliel pflegte zu weinen, wenn er Ez. 18,9 erklärte, weil es nach dieser Aufzählung von Geboten ihm unmöglich erschien, die Verheißung: „der wird leben“ etc. zu erlangen. Akiba soll ihn getröstet haben mit dem Satze: wie man durch Übertretung auch nur eines Gebotes ein Frevler wird, so genüge umgekehrt die Erfüllung auch nur eines dieser Gebote, um die Verheißung zu erlangen, Sanh. 81a. Man darf derartige pointierte Behauptungen nicht zu wichtig einschätzen: charakteristisch für die Gesamtauffassung sind sie immerhin.

die, daß der Mensch bei entsprechender Willensanspannung der Norm wirklich gerecht werden könne! Und wenn nun nicht einmal das Meiden der Sünde gelingen wollte, wie viel weniger das Tun des Guten! Wer schaffte Erlösung aus diesem Zustand? (vgl. Röm. 7, 14 ff.)

10. Sehr schwierig ist es, näheres auszusagen über die allmähliche Ausbildung der Lehre vom bösen und guten Trieb im Pharisäismus. Die Form, in welcher sie z. B. bei Gfrörer II 2, S. 88 ff. oder in Webers bekanntem Werke dargestellt ist, gehört keinesfalls unserer, sondern erst einer viel späteren Periode an. Vollends gilt dies von der Lehre von der Präexistenz der Seelen und ihrer Einkerkerung in materielle Leiber (wodurch sie befleckt und herabgezogen würden) und dergleichen Ideen mehr, die durchaus unjüdisch sind, und (wenn überhaupt vorhanden, vgl. Bousset, a. a. O. 386) auf ein späteres Eindringen auswärtiger Einflüsse zurückgehen müssen.[1] Auch die Gegenüberstellung des Jezer haṭ-ṭob und Jezer ha-ra, (als zweier gleichzeitig im Menschen vorhandener Triebe) gehört späterer Zeit an, nicht minder die gelegentlich auftretende Identifikation des Jezer ha-ra mit dem Satan und dem Todesengel, Baba batra 16a. In einem der „Sprüche der Väter", der aus dem Anfang des II. Jahrhunderts stammt, wird Jezer ha-ra so erwähnt, daß man deutlich erkennt, es kann dieser Ausdruck damals noch nicht der theologische terminus technicus gewesen sein, der er später wurde. Wenn Rabbi Josua sagt: „Böses Auge, böser Trieb und Menschenhaß bringen den Menschen aus der Welt", Pirke Ab. II. 11, so ist klar, daß mit Jezer ha-ra in diesem Zusammenhang

[1]) IV Esr. 7, 88 wird von den Frommen gesagt, daß sie sich im Tode von dem „sterblichen Gefäß" (a vaso [sic!] corruptibili) trennen. Es scheint mir nicht gerechtfertigt, hier die Anschauung ausgesprochen zu finden, daß der Leib die Seele in eine niedere Sphäre herabziehe und sie verderbe; selbst auf der Einkerkerung der Seele liegt der Nachdruck nicht (gegen Gunkel, a. a. O., Anm.), vielmehr wird nur die Vergänglichkeit der „Hülle", die Nichtigkeit des sichtbaren Leibes hervorgehoben ganz wie z. B. Hen. 108, 7–10. Was II Kor. 5, 1–8 steht, geht über IV Esr. 7, 88 f. noch bedeutend hinaus. Ps.-Esra kann sich nicht so wie Paulus nach Ablegung der irdischen Hülle sehnen.

nichts anderes gemeint sein kann als sündige Leidenschaft, Wollust, vgl. Bacher, Tann.[2] I, 157 Anm. 1, daselbst auch Parallelen. Die Stelle zeigt, daß ähnlich wie bei Sirach die geschlechtlichen Triebe vor anderen als sündige Triebe schlechthin betrachtet wurden; sie erklärt, wie späterhin Jezer ha-ra, als terminus für den angeborenen sündigen Trieb gebraucht, besonders die im Pubertätsalter erwachenden wollüstigen Triebe bezeichnen konnte, vgl. Weber a. a. O. Aber an der obigen Stelle und in der älteren Zeit ist die ausgebildete Lehre mit der bekannten Terminologie noch nicht vorhanden. Auch in IV Esr. ist Jezer ha-ra noch nicht fester Terminus, vielmehr herrschen andere Ausdrücke vor.

Was aber die Sache anlangt, so ist wohl nicht zu bestreiten, daß wenigstens die Überzeugung von einem im Menschen wohnenden bösen Trieb ziemlich allgemein verbreitet war. Ob dies mittelst Jezer ausgedrückt wurde wie z. B. ben Soma (Mitte des 2. Jahrhunderts) sagt: „wer ist mächtig? Wer seinen Trieb beherrscht“, Pirke Ab. IV, 1 — es gibt also nur einen, und der ist der böse — oder mittelst Herz, wie es in IV Esr. geschieht, oder sonstwie, vgl. schon Prov. 16, 32 (ruaḥ im Sinne von „Gemüt“, Leidenschaft im allgemeinen) ist nebensächlich. Die religiös-sittliche Selbstbeobachtung im Zusammenhang mit den aus der kanonischen Literatur stammenden Anregungen Gen. c. 3; 6, 3 ff.; 8, 21 hatte zu solchen Vorstellungen geführt, und die Zucht, die das Gesetz ausübte, die Nötigung, immer wieder den Willen, der dem natürlichen Trieb entstammte, zu brechen, richtete von selbst die Aufmerksamkeit auch mehr auf das innere Widerstreben. Auffallender Weise wurde im palästinensischen Judentum die alttestamentliche Anschauung von der Hinfälligkeit des Fleisches nicht weiter gebildet noch mit der Idee des bösen Triebes in engere Verbindung gebracht. Man blieb hier ganz bei der Reproduktion der alttestamentlichen Ausdrucksweise, ja man ließ, um den Satz von der Willensfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen ja nicht zu gefährden, sogar die Erklärung der menschlichen Sünde aus der Hinfälligkeit seines kreatürlichen Wesens zurücktreten. Ob man im älteren Pha-

risäismus Fleisch und Geist irgendwie in Gegensatz zu einander stellte, so wie es in den neutestamentlichen Schriften überall geschieht, ist zweifelhaft: die Sache kann vorhanden gewesen sein, die Ausdrucksweise läßt sich aus rein jüdischen Quellen der älteren Zeit nicht belegen. Gänzlich ablehnend verhielt sich das palästinensische Judentum gegenüber den hellenistischen Anschauungen von der Minderwertigkeit und Sündhaftigkeit des Fleisches als Materie im Gegensatz zu dem Geiste, der Seele, dem Sinn etc. als dem höheren Teile des menschlichen Wesens. Die echt jüdische Anschauung in dieser Hinsicht ist durchaus realistisch, steht auf dem Boden der Wirklichkeit, nicht dem der Abstraktion. Das Böse ist Sache des Willens, und wenn es dem Menschen natürlich ist zu sündigen, so ist es ein sündiger Wille, der im Menschen wohnt; die leibliche Seite des Menschen ist an sich eben so gut wie die geistige. Vgl. auch Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, 1903, S. 236 ff.

11. Die paulinische Lehre von Fleisch und Geist und der im Fleisch wohnenden Sünde ist von den entsprechenden Anschauungen des rabbinischen Judentums durch so viele fundamentale Unterschiede getrennt, daß ein wesentlicher Gewinn für ihr Verständnis aus den gleichzeitigen jüdischen Ideen nicht zu erzielen ist. Was gemeinsam ist, beschränkt sich auf ganz allgemeine Grundlagen, alles charakteristisch Paulinische ist der jüdischen Lehre direkt entgegengesetzt. In der Terminologie knüpft die Gegenüberstellung von Fleisch und Geist eher an den Hellenismus [1]) und vermutlich vor allem direkt an die alttestamentlichen Anregungen an. Inhaltlich berührt sich Paulus mit den Anschauungen des pharisäischen Judentums, insofern auch für ihn die Sünde nicht

[1]) Der Einfluß des Hellenismus wird von Sokolowski, a. a. O. 242, wie mir scheint, überschätzt, während das Jüdische (resp. Alttestamentliche) an der Anschauung des Paulus richtig beurteilt ist. Am richtigsten urteilt hier Wernle, wenn er die Auffassung oder, wie er sich ausdrückt, die Theorie des Paulus von Fleisch und Sünde als eine originale Bildung des Apostels, als sein eigenes Werk, weder jüdisch noch griechisch, bezeichnet. Anfänge unserer Religion², 158 f.

Physisches, sondern Form und Äußerung des menschlichen Willens ist; auch der sündige Gedanke ist ein sündiger Willensakt. Daher die Sünde als vorhanden und doch zugleich als tot (daher auch nicht zugerechnet), d. h. als nicht in Aktion tretend, gedacht werden kann; vgl. Rö. 7, 8 *ἁμαρτία νεκρά.* Sie ist (als Möglichkeit und Wirklichkeit) von Geburt an in dem Menschen, weil er Fleisch ist, d. h. eine korrumpierte Leiblichkeit an sich trägt, da er ja von Sündern abstammt, nicht aber ist seine Fleischesnatur an sich sündig oder Quelle der Sünde. Es ist von grundlegender Bedeutung für das Verständnis der paulinischen Gedanken, daß auch bei ihm *ἁμαρτία* nicht eine ruhende Beschaffenheit, nicht eine Qualität der Persönlichkeit, sondern nur (und zwar selten) eine Beschaffenheit seines Handelns (wie in der Profangräcität) oder wie gewöhnlich einen sündigen Akt, resp. unendlich sich wiederholende sündige Willensvorgänge bezeichnet; vgl. Rö. 7, 7–25.

Ganz eigentümlich ist es natürlich, wenn Paulus es als Wirkung und vollends als Zweck des Gesetzes bezeichnet, diese schlummernde Sünde zur Erscheinung zu bringen, sie gleichsam in Bewegung zu setzen und damit erst ihr Realität zu verleihen. Nach der jüdischen Lehre ist die Thora gerade das Mittel, den bösen Trieb zu bekämpfen. Die Empfindung der Sünde ist bei Paulus unendlich viel tiefer als in der pharisäischen und rabbinischen Lehre. Er wußte aus eigenster Erfahrung, daß solche Ratschläge, wie: „immer soll man den guten Trieb gegen den bösen reizen,“ nichts helfen, Rö. 7, 15; wohl kann sich der innere Mensch am Gesetze freuen, aber sein Handeln ist gebunden, Rö. 7, 22–25. Es gibt keinen Menschen, der den Trieb zum Bösen wirklich bezwungen hätte, wie die Rabbinen von manchen behaupten, z. B. von Abraham (s. u.). Ebenso führt die Überzeugung, daß die Sünde seit Adams Übertretung im Menschen wohne, nicht dazu, das sittliche Verwerfungsurteil über sie zu mildern und abzuschwächen.

Nach rabbinischer Anschauung hat Gott selbst dem Menschen den Jezer ha-ra [1]) gegeben. Dieser Satz führte allmählich dazu, daß der Jezer

[1]) jer. Taan. III 4, 13b; b. Berach 61a angedeutet in dem doppelten י in dem Worte וייצר Gen. 2, 7; außerdem siehe Bacher, Pal. Amor. II, 140 f. In Sirach 11, 14–16 und 15, 14 H kann ich diesen Gedanken jedoch nicht deutlich ausgesprochen finden (Bousset, Rel. des Jud. 384 f. Porters Untersuchung über the Yeçer Hara [New York 1901] war mir nicht zugänglich).

ha-ra gar kein wirklich böser Trieb mehr war, sondern zusammen mit dem Jezer haṭ-ṭob nur die Willensfreiheit des Menschen bezeichnete. Die häufig citierte Stelle Tanchuma, Pikkude 3 (Weber [2], 225 ff.), sowie die Lehre, daß der Mensch selbst erst den Jezer zu einem bösen gemacht habe, stellt eine abermalige Weiterbildung dar, welche der ursprünglichen Anschauung offenbar geradezu widerspricht — wozu sonst der Terminus Jezer ha-ra? — und daher bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen der paulinischen und jüdischen Lehre auszuschalten sein wird. Wenn gesagt wird, daß ohne den Jezer ha-ra der Mensch kein Weib nehmen, nicht Häuser bauen, nicht Handel treiben würde u. s. w., vgl. Bacher, Pal. Amor. I, 487 (nach Samuel ben Nachman), so ist die Meinung die, daß in all den Trieben, welche zur menschlichen Kultur und Fortpflanzung führen, das Böse, der Eigennutz, die Sinnlichkeit etc. mit vorhanden sei und dadurch zwar alles vorwärts gebracht, aber auch alles vergiftet werde. Diese Auffassung des Jezer ha-ra steht außer Zusammenhang mit dem Problem, woher der innere Kampf des Menschenherzens stamme. Vollends unbekannt ist der paulinischen Anschauung die höchst unerquickliche Identifikation des Jezer ha-ra mit den sexuellen Trieben, die für die ausgebildete rabbinische Lehre charakteristisch ist.

Zur Zeit der Apostel scheint das Judentum von der im weiteren Verlauf reich ausgebildeten Lehre nur etwa folgende Ideen besessen zu haben. In jedem Menschen findet sich von Geburt an ein böser Trieb, der dem göttlichen Willen widerstrebt; am deutlichsten zeigt er sich in der Sinnlichkeit. Er nötigt den Menschen zu einem beständigen Kampf, in dem die meisten oft unterliegen: einzelnen gelang es [1]) und gelingt es noch, den bösen Trieb zu besiegen. Das beste Mittel dazu ist das Studium und die praktische Gewöhnung an das Gesetz. Baba batra 16a; Ab. sar. 5b; das stärkste Motiv zum Kampfe ist der Gedanke an Gott und die künftige Rechenschaft. Jedenfalls ist der Mensch frei und verantwortlich dafür, ob er siegt oder unterliegt. Über die Frage, woher der böse Trieb stamme, gab es verschiedene Anschauungen. Es war jedoch im allgemeinen die an Gen. 6, 2, den Fall der Engel und die darauf folgende Verführung der Menschenkinder, anknüpfende Spekulation zurückgetreten zu gunsten der näheren Ausführung der Gedankenreihen, welche Gen. 3 darbietet. Vgl. II Bar. 48, 42; 54, 15 ff.; 56, 5 ff.; IV Esr. 3, 7. 21 f.; 7, 116 ff. gegen Hen.

[1]) Abraham hatte mit dem bösen Trieb einen Bund geschlossen, nicht zu sündigen; David unterlag demselben, jer. Ber. IX 5, 60a.

9, 6; 10, 8; 69, 4 ff.; Jub. 5, 2 ff.; 7, 21; 10, 1 ff.; 11, 4 f. etc. (Verführung nach dem Tode Noas etc.) Erbsünde und Erbschuld im eigentlichen Sinne des Wortes gibt es nicht, es gibt nur die Fortpflanzung einer Neigung zum Bösen, die aber erst, wenn sie in Form von Gedankenakten oder sonstigen Willensakten wirklich geworden ist, als Sünde bestraft wird. Eine Frage für sich ist es, wie weit Gott die Sünde des einen (oder einiger) andern zurechnet. Zurechnung der Schuld Adams wird nicht gelehrt.[1]) Der böse Trieb wohnt im Menschen als Ganzem und hängt nicht naturnotwendig mit seiner Leiblichkeit qua materia zusammen.

Einen wesentlichen Fortschritt über die schon bei Sirach sich findenden Andeutungen stellt somit die anthropologische Seite der Auffassung der Sünde im Pharisäismus nicht dar. Nur das läßt sich sagen, daß die Aufmerksamkeit auf den sittlichen Kampf, in den der Mensch gestellt ist, unter dem Einfluß der gesetzlichen Lebensanschauung geschärft worden ist. „Immer soll der Mensch den guten Trieb gegen den bösen reizen!“ Das ist nunmehr die Aufgabe, Berachot 5a, vgl. L. Lazarus, a. a. O., S. 33. Auch hier war dem individuellen Bewußtsein großer Spielraum gelassen. Der Oberflächliche mochte sich ohne Schwierigkeit mit der unvermeidlichen Unvollkommenheit seines Wesens abfinden, der Selbstgefällige konnte sich spiegeln in dem Bewußtsein, wie weit er es in der Besiegung des bösen Triebes gebracht habe, dem

[1]) Wenn man ausdrücken wollte, daß jemand nicht um eigener Sünde willen das allgemeine Todesschicksal habe teilen müssen, so sagte man (noch in viel späterer Zeit), er starb durch den Rat der Schlange, so z. B. Isai oder Benjamin, Amram, Kilab etc., Baba batra 17a, d. h. nicht: Gott rechnete ihm die Schuld Adams zu, sondern will nur sagen, daß um des Sündenfalls Adams willen alle Menschen vom Tode ereilt werden. Der Tod ist seitdem etwas Natürliches. Es ist derselbe Gedanke, wie wenn Sirach sagt, daß wir alle um des Weibes willen sterben, 25, 24, oder Sap. Sal. 2, 24: durch des Teufels Neid kam der Tod in die Welt! Vgl. IV Esr. 3, 7; II Bar. 54, 15; Slav. Hen. 30, 17; weiter geht IV Esr. 7, 118, wo von der Fortpflanzung der Sünde Adams die Rede ist; vgl. II Bar. 56, 6, das Kinderzeugen und die Brunst der Eltern ein Zeichen der durch den Sündenfall eingetretenen Erniedrigung der Menschheit, jedoch keine Erbsünde oder Erbschuld, siehe weiter darüber c. 30, g. E.

Gewissenhaften und Ernsten mußte eine unerträgliche Qual erwachsen aus dem ewigen Gefühl des Zwiespalts zwischen Sollen und Sein. Was mußte es für eine Marter sein, immerfort das Ideal sich selbst vorhalten zu müssen und immerfort zu empfinden, daß dasselbe nicht erreichbar sei. Und dabei handelte es sich um die allerpersönlichste Angelegenheit, nicht bloß um Frieden und Lebensfreude, sondern um ewiges Leben oder ewiges Verderben!

Daß die jüdische Anschauung an Tiefe und Energie längst nicht an die paulinische heranreicht, ist anerkannt. Es ist auch vollkommen richtig, daß, was Paulus vom Sündenelend des Menschen ohne Christus sagt, von vorchristlichen Erfahrungen und Gedanken nicht erreichbar ist (Wernle, Anfänge unserer Religion[2], 164). Aber daß das Judentum und speziell die pharisäische Gesetzeszucht stark vorgearbeitet hat, kann ebensowenig bestritten werden. Der Glaube, daß Gott gnädig und barmherzig sei, verfing auch bei anderen ernsteren Naturen nicht: er bot in Wahrheit keinen wirklichen Trost und Rückhalt mehr, wie gerade IV Esr. zeigt (gegen Wernle, a. a. O. 163). Vor allem aber müssen wir betonen, daß der sog. Pessimismus des Paulus in der Tat die richtige Konsequenz dessen darstellt, was bisher in religiöser Hinsicht für die Selbstbeurteilung erarbeitet worden war. Es läßt sich freilich über solche Urteile nicht disputieren. Wir glauben, daß alles ernste religiöse und sittliche Ringen (am Gesetz, wie an der Person Christi sich messend), vollends daß jede Erfahrung der Erlösung durch Christus notwendig immer wieder diesen tiefen Hintergrund gänzlichen menschlichen Unvermögens zum Bewußtsein bringt. Wenn das Judentum, wenn Paulus selbst (Phil. 3, 6 f.) daneben von dem Ruhm gesetzlicher Korrektheit spricht, so zeigt dies nur, daß auf diesem Standpunkt die sittliche und religiöse Selbstbeurteilung noch oberflächlich ist. Der Rückschluß, den Paulus auf grund seiner „Christuserfahrung" zieht, trifft die Wirklichkeit. Wenn die anderen Apostel dies teils anders, teils weniger scharf zum Ausdruck bringen, so erklärt sich das daraus, daß sie von einer anderen, milderen Form jüdischer Frömmigkeit zu Jesu kamen, sowie daß der Gegensatz zwischen Einst und Jetzt bei ihnen weniger scharf war. Aber dem Kern der Sache nach erlebten sie an Jesu doch dasselbe wie Paulus. Es sei verstattet, diese Sätze ebenso apodiktisch aufzustellen, als heutzutage vielfach die gegenteiligen aufgestellt werden.

12. Wir haben die Auffassung der Sünde im Ganzen der pharisäischen Frömmigkeit betrachtet nach ihrer nationalen und formal-gesetzlichen, ihrer juristisch-negativen und ihrer anthropologischen Seite: es würde aber ein wesentliches Charakteristikum noch fehlen, wenn wir nicht zum Schlusse noch

eine besondere Seite an ihr ins Auge faßten, welche sich aus dem auf das Jenseits gerichteten Zug der pharisäischen Frömmigkeit ergibt. Seit der Makkabäerzeit stand den Frommen fest, daß im Jenseits die wirkliche Vergeltung folge, sei es Belohnung oder Bestrafung. Im Gegensatz zu den Reichen und Gottlosen, die das Diesseits genießen, getröstet sich der Fromme der jenseitigen Hoffnung. Es wird ein wichtiges Kennzeichen des Frommen, daß er vom Diesseits hinweg auf das Jenseits blickt; der Gottlose dagegen erweist sich als solcher durch die Leugnung der Auferstehung und durch seine Liebe zu dieser Welt. Für den Pharisäismus, der aus den Kreisen dieser Frommen erwachsen war, hatte der Glaube an die jenseitige Vergeltung von Anfang an grundlegende Bedeutung. Er gehörte zu den Unterscheidungslehren gegenüber dem Sadducäismus. Er wurde mit der gesetzlichen Gesamtanschauung kombiniert, und dementsprechend wird der Fromme der, welcher das Joch des Himmelreichs auf sich nimmt, während der Gottlose sich weigert, dasselbe zu tragen. Das Joch des Himmelreichs ist der Dienst des Gesetzes mit allen seinen Folgen, unter Umständen dem Martyrium, vgl. Berach. 14b; 15a und 61b. Der Sünder geht ins Theater und in den Zirkus — das ist gleichbedeutend mit Götzendienst, jer. Abod. sara I 7, 5a — der Fromme ins Lehrhaus.[1]) Der eine arbeitet für diese Welt, der andere für jene, der eine nimmt das Joch der Thora auf sich und wird frei vom Joch des weltlichen Wesens, bei dem andern ist es umgekehrt (Spruch des Nechunja ben Hakkana, Pirke Ab. III, 5, Bacher, Tann.[2] I, 54 Anm. 1 f.).

Auch im Pharisäismus ist Diesseitigkeit der Lebensrichtung ein Hauptcharakteristikum des Sündenstandes, nur daß

[1]) Beim Austritt aus dem Lehrhaus spricht der Weise: ich danke dir, mein Gott und Gott meiner Väter, daß du mir mein Lebenslos unter denen gegeben hast, die in den Lehrhäusern und Bethäusern sitzen und nicht unter denen, die in Theater und Zirkus sitzen; denn ich bemühe mich und auch sie bemühen sich, ich harre aus und auch sie harren aus, aber ich bemühe mich, um das Paradies zu erben, sie bemühen sich um des Abgrunds des Verderbens willen, jer. Ber. IV 2, 29b; Bacher, Tann.[2] I, 55; vgl. Luk. 18, 11.

dieselbe mit Verachtung des Gesetzes gleichgesetzt wird. Es gibt eben keinen andern Weg zum Besitz der jenseitigen Welt als das Gesetz. Dagegen ist dem pharisäischen Judentum fremd der asketische Zug, der sich gerne mit einer derartigen Auffassung der Sünde verbindet. Nirgends wird z. B. in eigentlich pharisäischen Schriften die Enthaltung von der Ehe als Frömmigkeitsäußerung empfohlen: im Gegenteil, Ehe ist Pflicht um des Gesetzes und, dürfen wir hinzufügen, um der Erhaltung der Nation willen, vgl. b. Jeb. 63b. Keth. 61b. Gefastet wurde freilich viel bei den Pharisäern und man rühmte sich dessen, vgl. Luk. 18, 12; Mt, 6, 16—18; 9,14. Aber es war nicht Äußerung asketischen Vollkommenheitsstrebens, sondern Äußerung der Bußstimmung oder Steigerung des Gebetseifers, wenn gefastet wurde; s. Kap. XXXII, 4. Und selbst das Fasten am Versöhnungstag durfte in bestimmten Notfällen gebrochen werden, vgl. Mischn. Jom. 8, 4 ff. Am Sabbat zu fasten war verboten: selbst wer als Büßender fasten sollte, erreicht weniger, als wer den Tag zur Freude benützt. (Jose ben Zimra, Bacher, Pal. Amor. I 111). Viele Aussprüche der Rabbinen zeigen, daß die Vertreter der offiziellen Religion jede übertriebene Askese verwarfen, vgl. Bacher, Tann.[2] I, 158 (Josua ben Chananja); Tann. II, 161 (Jose ben Chalafta): Bab. Amor. S. 26; Pal. Amor. I 364 (Simon ben Lakisch), u. s. w.. Erub. 54a; siehe auch Geiger, Das Judentum und seine Geschichte [2] II, S. 20; M. Lazarus, Ethik des Judentums § 246f.

Diese Ablehnung der Askese ist keinesfalls aus dem Gegensatz gegen einzelne damals auftretende asketische Geheimbünde wie die Essener oder in späterer Zeit durch den Gegensatz gegen das Christentum zu erklären. Vielmehr hängt sie aufs engste mit der jüdischen Gesamtanschauung über das Verhältnis des natürlichen Lebens zum sittlichen zusammen. Auch hier zeigt sich die nüchterne, allem Überschwenglichen, Unnatürlichen, mystisch Dunklen abgeneigte Richtung der jüdischen offiziellen Religion. Die Pharisäer und Rabbinen hatten kein Interesse daran, über das Böse als kosmische Macht zu spekulieren; jede Vermengung des sittlich Bösen und naturhaft Bösen war ihnen unsympathisch. Wie die Satanologie und Dämonologie in den offiziellen rabbinischen Schriften nur eine geringe Rolle spielt, so war man auch allen Spekulationen über die ethische Minderwertigkeit des Materiellen beim Menschen wie in der Natur abhold, und verwarf die entsprechenden

asketischen Konsequenzen. Die gesetzlichen Reinigungen wurden vollzogen, weil sie gesetzlich waren: aus keinem andern Grunde. Sie zu steigern und zum Selbstzweck zu erheben, lag dem echten Judentum gänzlich fern.

Anders dachte der sonstige Orient, die babylonische, vor allem die persische Religion, anders auch die in dieser Beziehung vom Orient beeinflußten Griechen. Daß solche fremde Einflüsse auch im Judentum Boden fanden, zeigen auf hellenistischem Gebiet die Therapeuten und auf palästinensischem die Gemeinschaft der Essener. Dieselbe fand ihre Anhänger sicher nicht in den Kreisen der Gesetzesschüler, sondern im niedrigen Volke, in welchem vermutlich auch sonst asketische Ideale vertreten wurden; hier sehen wir auch die übrigen orientalischen kosmischen Spekulationen immer wieder eindringen. Konnte sich auch der Rabbinismus, wie der Talmud zeigt, später immer weniger diesen Einwirkungen entziehen, zunächst blieb es bei den Grundanschauungen, welche natürliche Anlage, bisherige Geschichte und das Gesetz geschaffen hatten. Das Böse liegt im Willen, nicht in der Natur des Menschen; die Scheidung zwischen Sittlichem und Unsittlichem ist nicht gleichbedeutend mit der zwischen Geistigem und Leiblichem. Das Böse auf dem physischen Gebiet bekämpfen zu wollen, ist von diesen Anschauungen aus eigentlich undenkbar. Vor allem aber war durch die Stellung zum Gesetze als dem abschließenden Ideal und der endgültigen Norm der Frömmigkeit eine Ausgestaltung asketischer Lebensweise unmöglich gemacht. Wer gleichwohl in dieser Hinsicht dem Zug der Zeit folgte, entfernte sich eben damit vom echten Judentum.

Die Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit zum Pharisäismus blieb nicht ganz unwidersprochen. Am Anfang schon, noch ehe es „Pharisäer“ gab, finden wir im Buche Koheleth die Warnung: sei nicht allzugerecht! Koh. 7, 16, offenbar gegen diejenigen gesprochen, die nach Art der späteren Frömmigkeit die gesetzliche Korrektheit ins Absurde steigerten. Und zur Zeit Herodes' des Großen scheut sich der Verfasser der ass. Mos. nicht, den Pharisäern Heuchelei, Habgier und alle möglichen groben Sünden, die sie im Geheimen übten, vorzuwerfen, ass. Mos. 7, 3 ff. (der Text leider gänzlich verderbt): sie sind gottlose Menschen, lehren aber, sie seien gerecht, fressen die Güter der Armen und behaupten, sie täten das aus Mitleid, Unreines treiben sie mit Herzen und Händen und sprechen dabei: rühre mich nicht an, daß du mich nicht verunreinigst! Die Parallele zu Mt. 23 liegt auf der Hand. Man sieht solchen Worten, zu denen das Zeugnis anderer

Schriften ergänzend hinzutritt, daß neben der offiziellen pharisäischen Frömmigkeit im niedrigen Volke sich eine einfachere Richtung erhalten hatte. Ehe wir uns jedoch derselben zuwenden können, müssen die Anschauungen des Hellenismus näher ins Auge gefaßt werden.

XXIX. Kapitel.

Der Hellenismus.

1. Als das Judentum mit der hellenischen Kultur in Berührung trat, schien das Griechentum in siegreichem Vordringen nach Osten begriffen. Die griechische Sprache eroberte die Welt, die griechische Bildung wurde die Bildung. Niemand konnte sich ihrem Einfluß entziehen. Am wenigsten war dies in einer Stadt wie Alexandria möglich: wie der einzelne nicht vorwärts kam ohne Griechisch, so konnte auch eine geistige Gesamterscheinung, wie das Judentum sie darstellte, nicht anders als sich irgendwie mit dem Hellenismus auseinander setzen. Leider ist es nicht möglich, die ersten Stadien dieses Prozesses sicher zu verfolgen und näher zu beschreiben, da die erhaltenen Quellen durchweg aus etwas späterer Zeit stammen; sie sind von der Entstehung der griechischen Übersetzung des Pentateuchs wohl um ein Jahrhundert getrennt. Bei dem übermächtigen Eindruck der griechischen Kultur scheint das Judentum zunächst mehr empfangend und nachahmend sich verhalten zu haben. Griechische Muster waren es, nach denen man nunmehr die vaterländische Geschichte zu schildern und zu bearbeiten, ja wohl auch zu dramatisieren versuchte (so z. B. der Tragiker Ezechiel). Aber es ist eben doch die vaterländische Geschichte, die so bearbeitet wird: die Weltgeschichte erweckt nur Interesse in ihren Anfängen. wo man die Überlieferung der Genesis hatte, und wenn man auf die Geschichte anderer Länder zu sprechen kam, so geschah es, um das höhere Alter der eigenen, oder die Abhängigkeit der fremden von dieser Geschichte zu erweisen. Auch die Tatsache, daß das erste größere Übersetzungswerk.

das die Geschichte kennt, eben die LXX, im jüdischen Volk entstanden ist, ist sehr bezeichnend. Es spricht sich darin unbewußt aus, sowohl die Anerkennung einer fremden, nicht mehr zu ignorierenden Kultur, als der Entschluß, das eigene Gut in dieser neuen Form festzuhalten. Das Judentum zeigt auch in der Diaspora in zunehmendem Grade die zäheste und festeste Entschlossenheit, seine Eigenheit festzuhalten, und zugleich beweist es auch eine eben so große Fähigkeit, sich Fremdes, so weit es eben möglich war, so zu amalgamieren, daß es wirklich jüdisch wurde. Freilich entstanden damit notwendig zwei verschiedene Richtungen im jüdischen Hellenismus, eine mehr hellenisierende und eine mehr judaisierende. Der Einfluß des Mutterlandes und der Gegensatz der griechischen Umgebung wirkten dahin, daß auch in der Diaspora die judaisierende Richtung immer mehr durchdrang; wer von ihr sich entfernte, wurde vereinsamt oder aus dem Judentum hinausgedrängt; jedoch ganz das Judentum aufzugeben, war selbst einem Apostaten wie Josephus eine innere Unmöglichkeit.[1])

2. Diese allgemeinen Verhältnisse stehen im engsten Zusammenhang mit der Geschichte und der Entfaltung der hellenistisch-jüdischen Frömmigkeit. Allerdings erschwert es die Eigenart unserer Quellen, den wirklichen Pulsschlag der individuellen Frömmigkeit deutlicher zu vernehmen; sie sind fast alle Tendenzschriften, sei es direkt gegen heidnische Anschauungen gerichtet, sei es zu Zwecken der Propaganda verfaßt oder endlich doch mit Rücksicht auf etwaige nichtjüdische Leser geschrieben. Aber wie durch und durch jüdisch ist selbst die so philosophisch gehaltene Rede. die man jetzt als IV Makk. bezeichnet! Sie zeigt, daß man Geschmack fand an den Denkformen und der rhetorischen Ausdrucksweise des Hellenismus, aber man wollte in diesem Gewande Judentum, echtes Judentum haben. Streitschriften wie die Sibyllinen, Werke zur jüdischen Selbstverherrlichung verfaßt wie II und III Makk., Fälschungen zu Propagandazwecken wie der sog. Aristeasbrief und ähnliches zeigen den

[1]) Über Josephus Stellung vgl. Derenbourg, a. a. O. 12 f.

nationaljüdischen Charakter natürlich erst recht. Nun ist freilich möglich, daß der jüdische Hellenismus in älterer Zeit, vor dem makkabäischen Freiheitskampfe, auch in der Diaspora dem griechischen Wesen und Denken mehr entgegenkam als später, zumal in der römischen Zeit: aber quellenmäßig belegen läßt sich ein besonderer Typus der damaligen jüdisch-hellenistischen Frömmigkeit nicht.[1]) Daß man in Alexandria im allgemeinen etwas freier dachte und fremde Bildungselemente leichter aufnahm als in dem nachmakkabäischen Jerusalem, ist einleuchtend,[2]) aber darum handelt es sich hier gar nicht. Die Religiosität blieb jüdisch,[3]) war wie nur irgendwo, durch den Gegensatz gegen die heidnische Um-

[1]) Die Ansetzung der Aristobulfragmente ist zweifelhaft: ihr Inhalt derart, daß sie hier nicht in betracht kommen können; daß das Buch Tobit in Ägypten verfaßt sei (Löhr bei Kautzsch, Apokryphen I, 136), halte ich für ausgeschlossen. Daraus, daß der Enkel des Siraciden für das Werk seines Vorfahren gerade in Alexandria Leser zu finden hofft, ist nicht ohne weiteres zu schließen, daß der von Sirach vertretene Typus der Frömmigkeit, der übrigens in hinreichendem Grade nationaljüdisch ist, damals noch (nach c. 132) in Alexandria besonders verbreitet gewesen sein müsse. Es zeigt sich nur, was wir auch sonst wissen, daß dort die freiere, für die Weisheitsliteratur charakteristische Art der Bearbeitung des Gesetzes fortdauerte, die in Palästina gegenüber dem formalen Nomismus zurückzutreten begann. Auch ist sehr charakteristisch, daß und in welchem Geiste der griechische Sirach in Alexandria glossiert wurde, vgl. S. 457 f. Das am wenigsten jüdische Buch, Koheleth, ist nicht in Alexandria entstanden und ganz spät erst ins Griechische übersetzt worden.

[2]) Der kleinasiatische Jude des Aristoteles, der *Ἑλληνικὸς ἦν, οὐ τῇ διαλέκτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ* (Klearch, bei Josephus c. Ap. I, 180; Reinach 10—12), dürfte eine rara avis gewesen sein. Im allgemeinen hatten die heidnischen Schriftsteller durchaus andere Eindrücke von den Juden, den *ἀφυέστατοι τῶν βαρβάρων* wie Apollonius von Molon, Jos. c. Ap. II, 148 (Rein. 63), der taeterrima gens, wie Tacitus, Hist. V, 8; Rein. 314, sie nennt. Man möchte fast vermuten, daß jener Jude nur so lange *Ἑλληνικός* war, als er mit Aristoteles zu verkehren die Ehre hatte.

[3]) Die Zusätze zu kanonischen Schriften, wie Esther LXX, Daniel LXX, das Gebet Manasse u. dgl., sind in Form und Ausdrucksweise so alttestamentlich gehalten als nur möglich. Keine Spur von spezifisch griechischem Empfinden! Und doch besteht kein Grund, eine hebräische Vorlage anzunehmen. Die LXX war wirklich „Bibel“ und wirkte als solche.

gebung bestimmt. Ihre eigentümliche Kraft wurzelte auch hier in dem Satze von der **Erwählung Israels**. *Καὶ γὰρ ἐὰν ἁμάρτωμεν, σοί ἐσμεν εἰδότες σου τὸ κράτος· οὐχ ἁμαρτησόμεθα εἰδότες, ὅτι σοὶ λελογίσμεθα*, Sap. Sal. 15, 2. Das ist echt jüdisch gedacht. Als Glied des auserwählten Volkes fühlte sich der Jude in seinem religiösen Verhältnis: als solcher betete er, als solcher litt er und hoffte er, als solcher unterwarf er sich dem Gesetz; als solcher verachtete er die Hellenen, auch wenn er zugab, daß manche ihrer Philosophen Richtiges über die Gottheit ausgesagt hätten. Es schien ihm selbstverständlich, daß Gott die Heiden habe ihre eigenen Wege wandeln lassen, vgl. act. 14, 16. Daß es so sei, konnte man ja auf Schritt und Tritt sehen, wenn man auf den törichten Götzendienst und das unsittliche Leben der Griechen hinblickte. Waren sie nicht wirklich *ἄθεοι* „ohne Gott in der Welt", Eph. 2, 12; I Thess. 4, 5, cf. Phil. leg. ad. C., Mang. II, 570: (*Αἰγυπτιακὴ ἀθεότης*), der Herrschaft böser Dämonen untergeben? I Kor. 10, 20 etc. Wenn Gott bei ihnen wirkte, so geschah es vielleicht durch seine Bezeugung in der Natur, act. 14, 17; 17, 27; Röm. 1, 19 f., vor allem aber darin, daß er ihre Sünde mit immer ärgerer, törichterer Sünde sich strafen ließ, Röm. 1, 24 ff.; Sap. Sal. 14, 22–31.[1]) Diese Sätze standen ihrem Hauptgedanken nach dem Judentum wenigstens der römischen Zeit als selbstverständlich fest und wurden durch keine gelegentliche Anerkennung heidnischer Tugenden, heidnischer philosophischer Aussprüche, durch keine Anpassung an griechische Denk- und Ausdrucksweise wirklich erschüttert.

3. Ist somit die Grundlage der jüdisch-hellenistischen Frömmigkeit dieselbe, wie im palästinensischen Judentum, so wird auch die Ausprägung im einzelnen nicht wesentlich verschieden sein.[2]) Um so mehr können wir uns daher hier,

[1]) Über das Verhältnis der paulinischen Äußerungen in dieser Hinsicht zu denen der Sap. Sal. vgl. Grafe in den Theol. Abh. für Weizsäcker, 1892, S. 251—286, speziell 270 ff. Paulus scheint die Sap. Sal. in der Tat gekannt zu haben, ist aber auch in seinen Ausführungen über das Heidentum durchaus selbständig.

[2]) Am stärksten ist, wie es scheint, die Abweichung in der Eschatologie; doch haben die Sibyllinen eine reich und phantastisch aus-

soweit es sich lediglich um Parallelerscheinungen handelt, kürzer fassen, damit die eigentümlichen Seiten eingehender berücksichtigt werden können. Wie sehr die Auffassung und Einschätzung der Sünde durch den Gegensatz gegen die umgebende heidnische Kultur bestimmt wurde, zeigen fast alle hellenistisch-jüdischen Literaturerzeugnisse, vor allem die Sibyllinen und die Weisheit Salomos. Auf den Götzendienst haben es alle diese jüdischen Autoren ganz besonders abgesehen: er ist ihnen Dienst der Dämonen, Deut. 32,17 LXX, Ps. 96,5; 106,37 LXX; Jes. 65,11 LXX; prooem. Sib. (= Frgmt. 1 bei Geffcken) v. 22; VIII, 47. 392 f.; I Kor. 10,20; Apk. 9,20, und sie vermögen ihn nicht anders denn als selbstverschuldete, mit Bewußtsein und Absicht festgehaltene Sünde zu beurteilen. Die Heiden haben es aufgegeben, den wahren Gott zu preisen und zu verehren, Sib. prooem. 20, 21, und statt dessen in wahnsinniger Verblendung und absichtlicher Torheit sich die nichtigen stummen Götzen[1]) erwählt, Frgmt. 3, v. 45; III, 36 ff.; III, 547—555. 763; V, 79—85 etc. Sap. Sal. 13,1 ff., 10–19 etc; 14,30; c. 15 ps. etc.; Arist. 134—137, oder gar lebende abscheuliche Tiere angebetet wie die Ägypter, Sib. III, 30; V. 279 und die bei Geffcken zu III, 30—32 angegebenen Parallelen; ferner Sap. Sal. 11,15; 12,24; 15,18 ff.; Arist. 138. Der Götzendienst bei den Heiden wird so beurteilt, wie er bei Juden zu beurteilen gewesen wäre, und beurteilt wird, vgl. Sib. III, 276—279 mit den obigen Stellen und Sap. Sal. 15,30 ff. Was bei den Juden Gesetzlosigkeit ist, ist bei den Heiden nicht minder verwerflich, weil sie durch die Betrachtung der Natur selbst auf den Gedanken hätten kommen können, daß der Schöpfer größer sei als seine Geschöpfe, Sap. Sal. 13,1–9, cf. Röm. 1,20 ff. Mit unbeschreiblicher Verachtung sah der Jude auf das götzendienerische Treiben, die wahnsinnigen ekstatischen und ausschweifenden Kulte der damaligen Zeit

gebildete nationale und allgemeine Eschatologie, die sonstigen hellenistischen Schriften bieten ihrem Gegenstande nach vielfach keinen Anlaß zu eschatologischen Ausführungen.

[1]) Sie heißen εἴδωλα ἄχρηστα, θεοὶ μάταιοι, ἄψυχοι, κωφοί, sind τὸ ἀσθενές, νεκρόν etc.

herab, siehe Sap. Sal. 12, 5 (von den Kanaanitern); 14. 23 ff. (von der Gegenwart des Verfassers), vgl. auch den Brief Jeremias. Er verachtete nicht minder den wüsten Aberglauben der Zeit,[1]) und mit Stolz wurde die Anekdote von dem jüdischen Bogenschützen Mesullam, der ohne Scheu den Wahrsagevogel tötete, weiter erzählt (Josephus, c. Ap. I, 22 (201 ff.) aus Hekatäus; vgl. auch Sib. III, 224—233). Dennoch aber muß der Verfasser des II Makkabäerbuchs berichten, daß bei den in der Schlacht gefallenen Juden sich Götzenamulete (*ἱερώματα τῶν ἀπὸ Ἰαμνίας εἰδώλων*) unter den Kleidern befanden, II Makk. 12, 39 f. So ganz überflüssig waren somit die Warnungen vor Götzendienst (Sib. III, 763 (?), Brief Jeremias) doch nicht.

Neben dem Götzendienst ist es insbesondere der Hochmut und die Unsittlichkeit des damaligen Hellenentums, welche die jüdischen Schriftsteller bekämpfen. Die anmaßende, jeder Scheu vor dem Göttlichen bare Art der Griechen, ihre Unkeuschheit und unnatürlichen Laster, die Auflösung der Bande des Familienlebens, vgl. das *γονεῦσιν ἀπειθεῖς* Rö. 1, 30; vgl. Sib. III, 593 f.[2]), die brutale Gewalttätigkeit der Römer und was sonst vom Heidentum damals allerorten zumal in den großen Städten, wo auch die Juden vor andern weilten, zu sehen war, gab den jüdischen Autoren Stoff genug zu langen und äußerst selbstbewußten Expektorationen, vgl. Sib. III, 171. 183 f. 203. 328 f. 352. 496 f.; IV, 31—39. 154; V, 166 f. 386 f. 393; Sap. Sal. 14, 25 ff. (Alles sittliche Verderben eine Folge des Götzendienstes v. 27, vgl. Rö. 1, 20 ff.) Und doch ist es nicht nur ein so scharfer Beobachter wie Paulus, der die Frage aufwirft, ob das Gefühl der Überlegenheit mit welchem der Jude den Heiden gegenüberstand, wirklich sittlich berechtigt sei, Röm. 2, 1 ff. 17 ff. Die Sibyllinen freilich können sich nicht genug tun, die Frömmigkeit und Rechtlich-

[1]) Jüdisch ist wohl auch der Spruch Menanders: Laetificat stultorum animos divinatio, stupidat fatuorum mentes ars Chaldaica. Land, a. a. O. 161.

[2]) Die Juden *τιμῶσι μόνον τὸν ἀεὶ μεδέοντα*
ἀθάνατον καὶ ἔπειτα γονεῖς . . .,
siehe auch II 60 (Phokylides, ed. Bergk, v. 6 (456); Jos. c. A. II 27 (206) etc.).

keit des „Geschlechts der gerechtesten Menschen“ III, 219. 312. 573. 591; „der seligen Juden göttliches und himmlisches Geschlecht“ (Ἰουδαίων μακάρων θεῖον γένος οὐρανιόν τε), V, 249 etc., in allen Tonarten zu preisen. Aber der Verfasser der Weisheit Salomos hat ohne Zweifel Juden im Auge, wenn er von epikuräisch gesinnten Gottlosen spricht, welche das Leben so viel als möglich genießen wollen, 2, 6 ff.[1]), dabei auch vor Ungerechtigkeit gegen die Frommen nicht zurückscheuen, 2, 10 ff., und des Gerichts nach dem Tode vergessen. Vgl. auch die Geschichte von der Susanna, die allerdings aus der östlichen Diaspora stammt. Das Sittenbild, das sich aus ihr ergibt, ist nichts weniger als günstig. Es gab nur ein Mittel, um derartigen Zuständen energisch zu wehren, nämlich die Zucht des des Gesetzes. Ihr unterwarf sich denn auch das Judentum

[1]) Die Weltanschauung, welche der Verfasser der Weisheit Salomos bekämpft, berührt sich allerdings in manchen Punkten mit derjenigen. welche Koheleth vertritt. Allein Koheleth ist für die praktische Ausprägung durchaus gebunden durch das lebendige Bewußtsein der Verantwortlichkeit vor Gott, die trotz allem Widersprechenden feste und gewisse Tatsache bleibt. Vgl. 3, 14. 17; 5, 1 ff. 7; 7, 14; 8, 2 etc. Ob die vom Gericht handelnden Stellen 11, 9; 12, 13 f. und ähnliche interpoliert sind. was m. E. durchaus nicht erwiesen ist, vgl. dazu Cheyne, Job and Salomon 224 f. und die Kommentare, insonderheit Siegfried) — eher wahrscheinlich ist dies für Stellen wie 8, 12 b. 13 — steht dahin. Das Bewußtsein, daß man nicht leben dürfe, als ob es keinen Gott gebe, ist jedenfalls deutlich vorhanden. Die Gottlosen der Weisheit Salomos aber haben ungescheut die ethischen Konsequenzen einer diesseitigen Weltanschauung gezogen. Für sie existiert das Gericht nicht mehr, sie bedrücken den Armen und Frommen; seine jenseitige Weltanschauung ist ihnen ein Dorn im Auge. Der Gegensatz ist somit doch ein wesentlich anderer. Viel näher berührt sich die Lebensweisheit der Sittensprüche Menanders mit der Weltanschauung des Koheleth. Gottesfurcht als Grundlage: allerlei sittliche Mahnungen verschiedener Art, ein gewisser Pessimismus verbunden mit dem Rat, das Leben doch möglichst zu genießen (Deus miscuit hominibus mala multa cum paucis bonis ... bonas res tibi ipsi denegare noli; praestat enim una dies sub sole centum annis in orco peractis. Land, a. a. O. 162 f.) Dabei durchaus diesseitig: der Tod ist das Ende. quietis locus, von Gott bestimmt. damit die Menschen a malis, quae in vita experti sint, requiescant: all das bewegt sich durchaus auf der Linie. die Koheleth eingeschlagen hatte. Hier ist Jüdisches und Heidnisches kaum voneinander zu halten.

in der Diaspora mit immer größerem Eifer, und was das Judentum an sittlicher Überlegenheit gegenüber dem Heidentum wirklich besaß, verdankte es ohne Zweifel diesem seinem höchsten Nationaleigentum.

In der Fremde ließ sich das Gesetz jedoch nur teilweise durchführen. Die kultischen Gebote fielen großenteils von selbst weg, wenn auch für die ägyptische Diaspora in dem Tempel von Leontopolis ein Ersatz geschaffen war. Kam derselbe an Bedeutung auch dem jerusalemischen nicht gleich, so war er doch wichtiger, als es nach den dürftigen Nachrichten über ihn erscheinen möchte. Der Verfasser des 5. Buches der Sibyllinen z. B. meint, mit der Zerstörung auch dieses Heiligtums (zur Zeit Hadrians) sei der Zeitpunkt für das göttliche Gericht gekommen, Sib. V, 501—511. Traten die kultischen Vorschriften (abgesehen von denen über die zu entrichtenden Tempelabgaben), an Bedeutung zurück, so wurden statt ihrer die ceremoniellen, so weit sie durchführbar waren, und die ethischen Vorschriften um so wichtiger. Erstere hielt der fromme Jude als Jude, um sich durch Gesetzestreue zu seinem Volk zu bekennen; mit letzteren erfüllte er in der Diaspora nicht bloß das väterliche Gesetz, sondern trat zugleich als Träger einer Art von Philosophie auf, welche mit der damaligen Popularphilosophie zusammengestellt werden konnte. In beiden Punkten zeigen sich Abweichungen zwischen der hellenistisch-jüdischen und der palästinensisch-jüdischen Anschauung.

4. Die faktische Wirkung der ceremoniellen Vorschriften (im weitesten Sinne gefaßt) war in der Diaspora im wesentlichen dieselbe wie in Palästina. Die Beschneidung, die Meidung unreiner Speise und sonstiger Verunreinigungen, die Sabbatheiligung und dgl. bildeten (neben dem Abscheu vor Götzendienst und neben der Teilnahme am synagogalen Kultus) die wichtigsten Äußerungen jüdischen Bekenntnisses. Würde man einen Juden gefragt haben, warum er die Übertretung dieser Vorschriften für Sünde halte, so würde er ohne Zweifel geantwortet haben, weil es im Gesetz so geschrieben steht. Die Erfüllung aller dieser Sitten und Satzungen hatte

auch nach Anschauung des hellenistischen Judentums an sich ihren Wert:[1]) dadurch schied man sich von den Heiden. Deutlich zeigt dies die Darstellung des zweiten und dritten Makkabäerbuchs, vgl. II Makk. 4, 16 f.; 6, 6–10; III Makk. 3, 4,[2]) cf. 2, 29. Überall war sich das Judentum darüber klar, daß es um des Bekenntnisses willen Pflicht sei, alle diese Gebote zu erfüllen, und koste es das Leben, vgl. II Makk. 7. Das höhnisch ausgesprochene Argument, daß in einer Zwangslage Gott wohl die Übertretung seines Gebotes verzeihen werde, verfing nicht, IV Makk. 5, 13 u. ö. In der Sünde wider das Gesetz gibt es auch keinen Unterschied zwischen groß und klein, wichtig und unwichtig, IV Makk. 5, 19. Jede Übertretung ist gleich schlimm. Den Heiden erschien diese Hartnäckigkeit der Juden ebenso verwerflich wie töricht: sie hatten kein Verständnis weder für die Hochschätzung der nationalen Eigenart, noch für die religiöse Gebundenheit des Judentums. Aber nicht bloß in Verfolgungszeiten, sondern auch in friedlichen Perioden dienten diese ceremoniellen Vorschriften den Juden vor andern dazu, sich ihrer religiösen Sonderstellung immer aufs neue bewußt zu werden, vgl. Sib. III, 592: Ar. 139.

Allein unter dem Einfluß der griechischen Bildung genügte für das Bewußtsein der geistig höher Stehenden in der Diaspora doch nicht die einfache Position: das Gesetz wird erfüllt, weil es Gesetz ist. Vielmehr ist es für das griechische Judentum im Gegensatz zum palästinensischen charakteristisch, daß es gern den Satzungen des göttlichen Gebotes einen symbolischen Sinn gibt und sie in das ethisch-religiöse Gebiet hinüberzuführen sucht. In umfassender Weise tut dies Philo, der geradezu seine Lebensarbeit an dieses Werk gesetzt hat; ein sehr charakteristisches Denkmal derselben Richtung stellt der sog. Aristeasbrief dar, dessen Verfasser

[1]) Auch Philo betont dies ausdrücklich an mehreren Stellen, vor allem de migr. Abr. 89 ff.; Mang I, 450 f.

[2]) *Σεβόμενοι τὸν θεὸν καὶ τῷ τούτου νόμῳ πολιτευόμενοι χωρισμὸν ἐποίουν ἐπὶ τῷ κατὰ τὰς τροφάς· δι' ἣν αἰτίαν ἐνίοις ἀπεχθεῖς ἐφαίνοντο.* [Die Lesart *ἐνίοις* nach Fritzsche, Swete hat *ἔνιοι*, wohl Druckfehler.]

auch vor Plattheiten und Abgeschmacktheiten nicht zurückschreckt, wenn es gilt, das Gesetz für die Moral zu retten. Auch nach ihm ist der nächste Zweck dieser Satzungen der, daß die Juden von allen andern Menschen durch unübersteigbare Schranken geschieden sein sollen, damit sie nicht durch den Verkehr mit der schlechten Umgebung verdorben würden (!), vielmehr als die einzigen wahren „Gottesmenschen“ (!), rein an Leib und Seele (!) nur den einen und mächtigen Gott über alle Kreatur anbeteten, Ar. 130. 139 ff. Aber abgesehen von diesem Hauptzweck hat jedes der ceremoniellen Gebote seinen tiefen ethischen Sinn. Das Gesetz erlaubt nur die zahmen Tiere zu essen; das soll andeuten, daß der Mensch seinen Nächsten nicht gewalttätig behandeln, berauben und bedrücken darf, wie die Raubvögel es tun, die daher unrein sind, Ar. 145—149. Zweihufig sein und gespaltene Klauen haben deutet darauf hin, daß man bei allem Tun Unterscheidung treffen (*διαστέλλειν*) solle, auf das Rechte hin, d. h. sich für das Rechte entscheiden solle, 150. Natürlich folgt daraus auch, daß die Juden von allen andern Menschen unterschieden sind, zumal da sie nichts von den unnatürlichen Lastern der Griechen wissen wollen, 151 f. Das Wiederkäuen der Tiere bedeutet die Erinnerung, d. h. daß man stets der Taten Gottes eingedenk sein solle, 154 f.; und in diesem Stil geht es weiter. Vollends absurd, vielleicht nur ein schlechter Scherz, ist die Deutung des Wiesels auf die *ἐμφανισταί*, die Angeber, 165 ff. Zahme, nicht wilde Tiere werden geopfert, damit die Darbringer sich der Mahnung des Gesetzgebers erinnerten (lies *κεχρημένοι*, Thackeray), kein Unrecht gegen den Nächsten zu begehen; wer opfert, bringt ja die ganze (sittliche) Art seiner Seele dar: *τῆς γὰρ ἑαυτοῦ ψυχῆς τοῦ παντὸς τρόπου τὴν προσφορὰν ποιεῖται ὁ τὴν θυσίαν προσάγων*, Ar. 170. Überall ist der Zweck der, daß die Juden an ihre Bestimmung (*κατασκευή*) denken und Gottesfurcht hegen sollen. Wie weit die symbolischen Ausdeutungen für die wirkliche Frömmigkeit des Volkes von Bedeutung waren, steht dahin; es ist aber wohl anzunehmen, daß hier im wesentlichen nur der Gesichtspunkt vorherrschend war, den auch der Verfasser des Aristeas zuerst

hervorhebt:[1]) der Jude soll sich seiner Zugehörigkeit zum auserwählten Volk bewußt bleiben: das Unjüdische und Ungesetzliche sind identisch, es ist zugleich das Sündige und Gottwidrige.

Die Gesetzesauslegung des Josephus, vgl. c. A. II, 22 ff. (188 ff.) und Antt. IV 8, 4 ff. (196 ff.), schließt sich enger an den Text des A. Test. an, weist jedoch im einzelnen allerlei bemerkenswerte Neubildungen auf (vgl. Antt. IV 8, 34 (279) und verliert durch die Umgestaltung ins Hellenistische und das starke Zurücktreten des nationalen Prinzips vielfach ganz ihren ursprünglichen Charakter. Sie zeigt ebenso wie die Philos, was ein hellenistisch gebildeter Jude in sein Gesetz hineinzulesen vermochte. Der Zweck des Gesetzes ist auch für Josephus der, daß der Mensch weder willentlich, noch aus Unwissenheit sündige (beachte die negative Form!), c. A. II, 17 (174). Die Anordnung und Gruppierung geschieht, wo sie nicht absichtlich an das Gesetz wie etwa an das Deuteronomium (so Antt. IV c. 8) sich anschließt, stets so, daß die Gebote, welche gegen die griechischen Kardinallaster sich richten, hervorgekehrt werden, vgl. c. A. II, 24 (199 ff.). Die ceremoniellen Satzungen treten zurück, werden ganz verschwiegen oder umgedeutet und ins Hellenistische gezogen. Die hellenistische Anschauung, daß die Seele durch die Einwohnung in den Leib herabgezogen werde und leide, ibd. 24 (203), dient zur Begründung von Reinheitssatzungen für das eheliche Leben. Neben die Bestimmungen über Eltern und Kinder tritt eine Vorschrift über das Verhalten gegen Freunde, ibd. 27 (207). Die Bestimmungen über die Behandlung der Fremden werden im Sinn allgemeiner Humanität ausgeführt und die jüdische Exklusivität möglichst in den Hintergrund gestellt, ibd. 28 (209 f.). Bezeichnend bleibt immer, mit welcher Energie auch Josephus in der Ethik die religiöse Beziehung festhält; göttliches Gesetz will er darstellen. Die jüdische Grundanschauung steht ihm unverrückbar fest; allein durch das ewige Anpreisen des Gesetzes vor Hellenen leidet der Inhalt desselben doch; er wird flache rationalistische Popularethik, die im ganzen fast ebenso ungenießbar wirkt, wie die Allegoristik des Aristeas.

5. Neben dem Ceremonialgesetz stehen die zahlreichen sittlichen Vorschriften der Thora. Hier wurde weniger die Auffassung als die Ausdrucksweise im jüdischen Hellenis-

[1]) Galt die allegorische Exegese dieser Bestimmungen einmal als berechtigt, so lag es nahe, dieselbe gegen den wörtlichen Sinn derselben ins Feld zu führen. Für die Juden bestand beides zu recht, als Mißverständnis aber erschien die wörtliche Fassung der Speisegesetze z. B. der christlichen Polemik. Barnabas c. 10 z. B. wird in deutlicher Anlehnung an den Aristeasbrief gegen die jüdische wörtliche Fassung polemisiert.

mus nachhaltig durch den Einfluß der Umgebung bestimmt. Die jüdische, in der alttestamentlichen Literatur gegebene Auffassung von gut und böse war durch und durch religiös orientiert: es gab für sie nur Sünde und Gerechtigkeit, kein abstraktes ethisches Ideal, sondern nur die Norm des göttlichen Willens. Trotz ihrer inhaltlichen Tiefe und Erhabenheit beschränkte sich Auffassung und Ausdruck auf einige wenige große grundlegende Gegensätze. Ein Bedürfnis zu einheitlicher Zusammenfassung in logischem oder theoretischem Interesse lag nicht vor. Die geistige Durchdringung vermöge des nach Erkenntnis ringenden Verstandes fehlte; alles wurde auf den Willen ausschließlich bezogen, in ihm allein war die Einheit gegeben. Die Ausdrucksweise war trotz ihrer Reichhaltigkeit doch durchaus einfach: einige wenige psychologische Begriffe, denen man insgesamt ihren konkreten Ursprung deutlich anmerkt, genügten. Um geistiges auszudrücken, besaß die Sprache kein anderes Mittel als physische konkrete Vorgänge nach Analogie ins geistige Gebiet zu übertragen oder das geistige nach den sinnlichen Begleiterscheinungen zu beschreiben.

Dem gegenüber verfügte die griechische Sprache über die reichsten Mittel zum Ausdruck geistiger und abstrakter Begriffe, die psychologische Beobachtung war fein ausgebildet, das Studium der inneren Motive und das Streben nach Zusammenfassung unter einheitliche Typen, kurz gerade die intellektuelle Durchdringung war hier die Hauptsache. Die religiöse Wärme dagegen bei der Beurteilung des Sittlichen war gering.

Der Einfluß der griechischen Gedankenwelt bereicherte daher zunächst das jüdische Denken um eine Reihe wichtiger ethischer Begriffe.[1]) Bei manchen war vielleicht die Sache vorhanden; nun fand sich auch das Wort, vgl. nur *συνείδησις*,

---

[1]) Eine nähere Untersuchung der Terminologie des Sittlichen in den Schriften des hellenistischen Judentums im Vergleich zur Terminologie des A. Test ist hier schon aus äußeren Gründen unmöglich, doch sei auf Zezschwitz, Profangräzität und biblischer Sprachgeist 1859; Deißmann, Bibelstudien 1895; Neue Bibelstudien 1897, verwiesen.

φύσις, ἀρετή, πάθη, ἐπιθυμία, νοῦς, διάνοια, ἡδονή αἴσθησις, φρόνησις, u. s. w.

Ebenso brachte es schon der Einfluß der griechischen Sprache mit sich, daß nun auch in jüdischen Schriften eine etwas mehr abstrakte und theoretisch zusammenfassende Ausdrucksweise in der Beschreibung von gut und böse auftritt. Die Sünde wird mehr als Eigenschaft, als sittlicher Gesamtstand und Charakter ins Auge gefaßt, nicht mehr nur als Handlung und Willensäußerung; die Eigenschaften werden gruppiert nach Grundzügen, eine aus der andern abgeleitet. von Tugenden und Lastern wird gesprochen; es gehört zur Bildung, daß man die vier Kardinaltugenden kennt und in gelehrten Worten von der Macht der Vernunft über die Triebe zu reden weiß, vgl. IV Makk. 1, 1 ff. und die breite Darlegung der jüdischen Ethik bei Pseudophokylides. Die jüdischen Schriftgelehrten bei Ptolemäus Philadelphus wissen auf alle sittlichen und anderen Fragen die treffendsten Antworten zu geben, und von den Tugenden eines philosophisch durchgebildeten Herrschers zu reden wie nur irgend ein hellenistischer Weltweiser Ar. 187—292. Wie langweilig und öde diese griechisch verbrämte Phrasendrescherei wirkt, ist dem Verfasser augenscheinlich nicht zum Bewußtsein gekommen. Daß Philo die ethische Terminologie der damaligen griechischen Bildung vollkommen beherrscht, braucht kaum erwähnt zu werden. Allein von letzterem Autor und von Josephus abgesehen ging die Wirkung des Hellenismus trotz des gegenteiligen Scheines auch hier nicht besonders tief. Die griechische Bibel mit ihrem gräzisierten Hebraismus wirkte stärker als die Terminologie der Stoiker. Einige Worte werden übernommen, die Anschauung bleibt doch jüdisch. Was böse und gut ist, sagt das Gesetz. es handelt sich auch für den hellenistisch gebildeten Juden nicht darum, das Ideal einer sittlich durchgebildeten Persönlichkeit im Leben darzustellen, sondern den göttlichen geoffenbarten Willen möglichst korrekt zu erfüllen. Mochte der Rhetor, dem wir das IV. Makkabäerbuch verdanken, sein Thema noch so philosophisch fassen, die Ausführung wurde doch durch und durch jüdisch: die sieben Söhne leiden nicht um

der Verherrlichung der Vernunft willen, sondern um des väterlichen Gesetzes willen. Und so sehr sich der Verfasser des Aristeasbriefes bemüht, seine Schriftgelehrten nach Art der griechischen Weisen reden zu lassen, so spürt man doch ohne Schwierigkeit durch, wie der griechische Geist in Wahrheit fehlt und vielmehr nahezu alles im Rahmen jüdischer Denkweise sich hält. Alles, was der Mensch besitzt und hofft, wirkt und vollbringt, ist Gottes Gabe, und alles soll geschehen nach Gottes Vorbild: diese beiden Gedanken werden mit unendlichen Wiederholungen variiert. Mit Mahnungen zur Nachahmung Gottes und zur Gottesfurcht beginnen die Ratschläge (187 ff.). Der stete Blick auf Gottes allwissende Gegenwart, auf seine überweltliche Macht, die allein Größe, Reichtum, Weisheit verleiht etc., auf seine Art, die Welt mit Gerechtigkeit und Milde zu regieren, daher Demut, Selbstbeherrschung, Mäßigung u. s. w. empfohlen werden, die Mahnung, immerfort ihn anzuflehen, alles Böse sorgfältig zu meiden; vor allem die Überhebung 262, 269, den Zorn 253, die Ruhmsucht 223, die Lüge 206 und dgl. mehr: all das sind Ideen, die aus der jüdischen Chokma zur Genüge bekannt sind. Der höchste Ruhm ist Gott zu ehren 234, nicht mit Gaben und Opfern, sondern mit Reinheit der Seele und heiliger Überzeugung; die höchste Schönheit ist Frömmigkeit 229, die Dankbarkeit gegen die Eltern die wichtigste Pflicht 228, 238; die Fürsorge für die Kinder die wichtigste Aufgabe der Eltern 248. Der Verkehr mit den Frauen wird berücksichtigt 250, die Erhaltung der Gesundheit durch Mäßigkeit 237, die Umgangsformen bei Hofe 246, der praktische Nutzen der Befolgung des Gesetzes und des Strebens nach Weisheit, 239 f., 260 f., Freundschaft und Verwandtschaft 228; 241 f., Verhalten gegen Untergebene, die nach Jer. 22,13 richtig ihren Lohn erhalten sollen 258 f., u.s.f., es sieht sich an, wie ein aus dem Buche Sirach ausgezogener Regentenspiegel. Nur wenige der Antworten klingen enger an griechische Denkweise an, vgl. 256, 277, 288 ff. Eigentümlich ist die Betonung des Satzes, daß alle guten Taten der Menschen in Wahrheit Gottes Taten seien, indem Gott in ihrem Handeln selbst wirksam sei, Arist. 195; 239; 255;

ebenso bei Philo, de cher., M. I, 147, s. a. Gfrörer, I 1, 401 ff. Allein schon die Tatsache, daß jeder der 72 Sprüche irgendwie auf Gott hinweist, d. h. den erhabenen jüdischen Monotheismus dem Leser hinreibt, zeigt, wie das Denken des Verfassers durchaus in der jüdischen Weltanschauung sich bewegt und die griechisch klingende Ausdrucksweise nur angenommene Maske ist. Für die Auffassung von Sünde und Gnade lernen wir aus all diesen religiös-philosophischen Redensarten so gut wie nichts.

Nicht viel tiefer reichte die Beeinflussung des jüdischen Denkens durch griechische Ideen im Gebiete der Anthropologie. Der pessimistische Dualismus, wonach die Seele und der Leib einander gänzlich fremd sind, wonach der materielle Leib die unsterbliche Seele herabzieht und befleckt: die ethische Geringschätzung der Materie, als welche an sich die Seele verunreinige u. s. w., — derartige Anschauungen sind (wiederum von Philo abgesehen) auch in den jüdisch-hellenistischen Schriften nur sehr selten ausgesprochen.

Die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit dieses Leibes im Gegensatz zu dem zukünftigen, den der Gläubige in der Auferstehung erhält, wurde freilich auch im hellenistischen Judentum seit der Makkabäerzeit gern und oft betont. Allein diese Anschauung findet sich, wie Henoch 108 zeigt, auch auf palästinensischem Boden, sie hat mit dem eigentlichen anthropologischen Dualismus nichts zu tun. Diesem jetzigen Leben steht das ewige der Auferstehung gegenüber, II Makk. 7, 9. aber in demselben erhält man die Glieder wieder, welche man jetzt daran gibt, ibd. v. 11. 22 f.; 14, 46. Spiritualistischer in der Zukunftshoffnung und dementsprechend dualistischer in der Anthropologie ist die Weisheit Salomos (wo vor allem von der Unsterblichkeit der Seele gesprochen wird), Sap. Sal. 9, 15: *φθαρτὸν σῶμα βαρύνει ψυχήν*; s. a. 2, 23—3, 4 (wenngleich realistische Vorstellungen auch hier nicht unterdrückt werden, z. B. 4, 16; 5, 5. 15 ff. Ähnlich betont der Verfasser des IV. Makkabäerbuchs, daß man zwar den Leib töten, die Seele aber nicht antasten könne, IV Makk. 10, 4. Der Märtyrer gibt den Leib dahin dem, der die Seele gab, ohne sich zu fürchten vor dem, der irdisch töten kann. Denn er scheut

die ewigen Qualen, welche der Seele bevorstehen, die Gottes Gebot übertreten hat, IV Makk. 13, 13 ff. Er erhält statt dessen eine reine und unsterbliche Seele von Gott, IV Makk. 18, 23). Allein im ganzen wurde weder die Unsterblichkeitshoffnung noch die dualistische Psychologie, auf der sie ruht, im Judentum wirklich heimisch. Die Gesamtrichtung des jüdischen Denkens trieb immer wieder dem Realismus zu. Allerdings läßt sich beobachten, daß in der Sprache die überragende Bedeutung der Seele im Hellenismus stärker betont wird, als es nach der alttestamentlichen Vorgeschichte dieses Wortes zu erwarten gewesen wäre. Wenn die Seele als das schlechthin Überlegene, das einzig Wichtige im Menschen hingestellt wird, wenn alle höheren Fähigkeiten, zumal die religiösen Betätigungen von ihr ausgehend gedacht werden, so mag man das dem Ausdruck nach mit dem Hellenismus in Zusammenhang bringen, vgl. II Makk. 6, 30. Der analoge Gedanke war längst im Denken des jüdischen Volkes selbständig herausgearbeitet worden; man pflegte ihn nur anders auszudrücken, da das alttestamentliche nephesch (Organ der animalischen Bewegungen) an sich hiezu keine besondere Anregung bot. Die nephesch ist nach alttestamentlicher Anschauung nicht so sehr das „Höhere", das „Göttliche" im Menschen, wie nach griechischer Auffassung. Und ru^{a}ḥ, welches dies eher auszudrücken pflegt, ist zu wenig individuell, stellt zu sehr eine allgemeine Kraft dar. Vgl. Natur und Geist, S. 206 ff.; NKZ. 1902, 344 f., 406 ff. Die Differenz ist vor allem eine solche der Terminologie.

Das jüdische Denken ging auch hier nur bis zu einer gewissen Grenze mit dem griechischen Hand in Hand, und wahrte sich schon bis dahin seine Eigenart. Daß der geistigen Seite des Menschen die schlechthinige Superiorität über die physische zukomme, war auch jüdische Anschauung. Aber von dem Dualismus der griechischen Auffassung hielt das Judentum sich fern. Nirgends wird (von Philo abgesehen) die menschliche Sünde mit der Leiblichkeit des Menschen in ursächlichen Zusammenhang gebracht. Eine gute Seele kommt auch in ein σῶμα ἀμίαντον, Sap. Sal. 8, 20.[1]) Gott schafft etwas Harmonisches, die Seele zuerst, dann

[1]) Der Gedanke der Verse 8, 19. 20 scheint mir mehr der des Kreatianismus als des Präexistenzianismus zu sein (so Schlatter, Gesch. 45).

wunderbar im Leibe der Mutter (vgl. II Makk. 7, 22) den Leib. Vgl. auch Test. Naphtali 2. Auch die Trennung beider Teile des menschlichen Wesens ist längst nicht so scharf wie im griechischen Denken. Es war nicht allgemeine Anschauung, daß die Seele des Menschen an und für sich so geschaffen sei, daß sie das Gute annehme, das Böse aber abstoße, Arist. 236. Ebenso macht die Unterscheidung von seelischen und leiblichen Begierden, wie der Verfasser des IV. Makkabäerbuchs sie aufstellt, IV Makk. 1, 32 etc., den Eindruck von etwas künstlich Nachgeahmtem. Der Verfasser prunkt mit seiner philosophischen Bildung, spricht aber nicht die allgemeine Anschauung aus. Die paulinischen Briefe zeigen, daß die alttestamentliche Auffassungsweise in der von der LXX dargebotenen Form auch hier stärker wirkte als die stoische, platonische und peripatetische Philosophie, resp. Psychologie.

Besonders zeigt sich dies gerade da, wo die Berührung scheinbar am deutlichsten ist, nämlich bei der paulinischen Auffassung des Verhältnisses von Leiblichkeit und Sünde. Nirgends ist auch bei Paulus die Anschauung die, daß die Leiblichkeit an sich Ursprung der Sünde sei, daß der Leib als Materie die Seele beflecke, was das Hauptcharakteristikum der griechischen Auffassung darstellt. Vielmehr ist für Paulus die *ἁμαρτία* die Tatsache, welche die Leiblichkeit des Menschen erst korrumpiert hat, so daß sie *σάρξ ἁμαρτίας* geworden ist, so daß man von einem *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* reden kann.[1]) Durch die *ἁμαρτία* ist der Leib

---

Allerdings entfernen sich beide von der alttestamentlichen Anschauung. Mehr erinnert an die spätere Präexistenzlehre, was Test. Napht. Hebr. c. 10 s. f. von der Bildung des Menschen gesagt wird; „Geist“ (nicht Seele) wird in den Menschen gelegt. Doch setzt dieses Stück deutlich Pirke Ab. 3, 1 voraus, gehört also, was ohnehin feststeht, viel späterer Zeit an als die Sap. Sal.

[1]) Jesus hat den Leib, wie er durch die Sünde geworden ist; die Beschaffenheit seines Fleisches war dieselbe, wie sie bei allen Menschen infolge der Sünde geworden ist: die Sünde selbst aber, die diese Korruption bewirkt hat und immer neu bewirkt, hat er nicht, daher *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, Rö. 8, 3. Er lebt ohne Sünde in diesem durch die Sünde verderbten (hinfälligen, versuchlichen, leidens- und todesfähigen Leibe) und bewirkt durch sein *πνεῦμα*, daß die an ihn Glaubenden das auch tun können. Richtig spricht hierüber Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus 1903, S. 120 ff. Daraus aber, daß jetzt die *σάρξ* verderbt ist, und daher dem *πνεῦμα* immer widerstrebt, folgt nicht, daß Paulus sie daneben doch auch für das sündliche Prinzip gehalten habe. Sokol., a. a. O. 127—130; zum mindesten ist diese Formulierung mißverständlich. Der sündige Wille hat die leibliche Seite des Menschen so verdorben, daß durch sie, welche die verführenden und zur Lust reizenden Objekte aufnimmt, überdies der Verführung durch Dämonen unterliegen kann, Sünde in den Menschen immer wieder eingeht. Aber

des Menschen verdorben worden, sie wohnt nunmehr von Anfang an in ihm, kann auch „tot“ in ihm sein, lebt aber auf, sobald die Forderung des Gesetzes an ihn herantritt. Als ein durch die Sünde verdorbener und der Hinfälligkeit unterworfener ist der Leib eine den Menschen beschwerende Last, II Kor. 5, 1. 4; Sap. Sal. 9, 15. Trotz der Ähnlichkeit des Ausdrucks (der in der Tat auf eine Reminiscenz an die Sap. Sal. zurückgehen mag, vgl. Grafe, a. a. O. 274 ff. und die ebenda Anm. 2 erwähnte Literatur), ist doch der Gedanke an beiden Stellen ganz verschieden. Das Beschweren geht bei Paulus mehr auf die Empfindung des Leidens, ist aber nicht gleichbedeutend mit Befleckung der Seele; während in der Sap. Sal. der Nachdruck auf die Unfähigkeit der Seele zum richtigen Handeln fällt: die Seele ist gehemmt und gebunden durch die Materie. Bei Paulus handelt nicht die „Seele“, sondern der Mensch. Und wo Paulus am eingehendsten von dem sittlichen Widerstreit im Innern des Menschen spricht, Rö. 7, 7 ff., da wird auch am schärfsten betont, daß es nicht die *σάρξ* an sich, sondern die in ihr wohnende *ἁμαρτία*, die widergöttliche Willensrichtung ist, die denselben hervorruft. Auch ist das Gegenstück zu *σάρξ* bei Paulus nicht die *ψυχή*, sondern, und darin zeigt sich wieder der Einfluß des alttestamentlichen Sprachgebrauchs, das *πνεῦμα*. Die *σάρξ* ist Sitz, Ort, Herrschaftsbereich der *ἁμαρτία* geworden, nicht aber ist sie als Materie sündig oder Quell des Sündigens. Sie ist versuchlich, schwach, dem Bösen leicht zugänglich, von ihm beherrscht, aber die Sünde bleibt Willenshandlung, ein zugleich geistiger und leiblicher Akt, der durch *σάρξ* vermittelt sein kann, aber nicht in ihr begründet ist. Mit den diesbezüglichen Ausführungen von Th. Simon (Die Psychologie des Apostels Paulus 1897, S. 49 ff.) stimme ich im ganzen überein, nur kann ich nicht finden, daß das Subjekt der *ἁμαρτία* im Fleische die dämonische Macht, noch dazu im persönlichen Sinne, sein soll (S. 52 ff.). Von der dämonischen Macht geht Versuchung aus, sie kann auch wohl nach gemeinjüdischer Vorstellung vom Menschen Besitz nehmen, aber die *ἁμαρτία* der *σάρξ* im allgemeinen so zu erklären, scheint mir nicht berechtigt.

8. Die Literatur des hellenistischen Judentums ist, wie bemerkt, derart, daß sie uns nur selten einen Blick tun läßt in die einfache, schlichte Frömmigkeit der sozial niedriger stehenden Kreise der Diaspora. Wer schriftstellerisch tätig war, mußte wohl oder übel mit der griechischen Bildung vertraut sein, und damit ging ein Stück jüdische Eigenart verloren. Doch zeigt uns z. B. das Buch der Weisheit auch im alexandrinischen Judentum den Gegensatz von Frommen und Gottlosen, vgl. Sap. Sal. 1, 16 ff., der zusammenfällt mit dem

---

die *σάρξ* ist damit nicht principium, ex quo oritur, sondern focus, in quo oritur peccatum.

Gegensatz zwischen Gesetzestreue und Gesetzesverachtung, vgl. ibd. 2, 22. Das Leben des Frommen ist gänzlich verschieden von dem des Gottlosen und ein steter Vorwurf für diesen, 2, 12. 14 ff., ängstlich meidet der Fromme den Umgang mit den Frevlern, 2, 16. Er weiß sich als ein Kind Gottes, 2, 16. 18, und seine Sehnsucht und Hoffnung ist gerichtet auf das *γέρας ψυχῶν ἀμώμων*, den *μισθὸς ὁσιότητος*; sie ist *ἀθανασίας πλήρης*, 2, 22; 3, 4. Der auf das Jenseits gerichtete Sinn unterscheidet den Frommen von dem übermütigen, ausschweifenden, im Diesseits aufgehenden Gottlosen. Für diese ganze Sinnesrichtung wird auch in der Diaspora der Ausdruck „gläubig sein“ üblich, vor allem wo es sich um Bewährung derselben im Martyrium handelt, vgl. II Makk. 7, 40, außerdem vgl. Sap. Sal. 3, 9 *οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτῷ συνήσουσιν ἀλήθειαν καὶ οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμένουσιν αὐτῷ*, und siehe ibd. 3, 14 vgl. mit Jes. 56, 3 b. 4. Gläubig sein und (in allen Anfechtungen und Verfolgungen, trotz alles entgegenstehenden Scheines etc.) liebend Gott anhangen sind dasselbe. Dieser Glaube zeigt sich vor allem in dem steten tätigen Bekenntnis zum Gotte der Väter und seinem Gesetz, er hält sich dem Tode gegenüber an die Verheißung des jenseitigen Lebens; dagegen hat er keine nähere Beziehung zur Vergebung der Sünde. Daneben bleibt die gewöhnliche Benützung des Wortes *πίστις*, *πιστεύειν* etc. im Sinne von Gottvertrauen, vgl. II Makk. 8, 13; III Makk. 2, 7; Sap. Sal. 1, 2; 16, 26 etc., bestehen. Die wichtigste Aufgabe des Frommen ist, die Sünde in jeder Form zu meiden; keine Ungerechtigkeit und Gesetzlosigkeit zu begehen, vgl. Sap. Sal. 3, 14, *ἄμωμος* oder *ἄμεμπτος* zu sein, 2, 22; 10, 5, sich vor Verführung zu hüten, 4, 11 f. Um sich nicht beflecken zu müssen, zog sich nach II Makk. 5, 27 Judas Makkabäus in die Wüste zurück und nährte sich wie Tiere von Kräutern. Und in dem Gebet der Esther, das die LXX zu H 4, 17 ff. bietet (LXX 14, 14 ff.), wird hervorgehoben, wie die Königin das Lager der Unbeschnittenen gehaßt, von dem Tische des Haman nicht gegessen, noch von dem Götzenopferwein getrunken habe, ibd. v. 26—28. Die heidnische Umgebung legte dem strengen Juden nicht wenige Entbehrungen auf; und doch

war es nicht möglich, Verunreinigungen ganz zu meiden. Ebenso richtete der Fromme in sittlicher Beziehung sein Augenmerk darauf, vor allem nichts Böses zu tun, denn *ὁ νόμος κελεύει μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ μηδένα κακοποιεῖν*, Arist. 168, vgl. dagegen die positive Auslegung des Gesetzes Mt. 5,17 ff. Selbstverständlich gehörten dazu auch positive sittliche Leistungen, wie den Feinden Gutes erweisen, ibd. 227, mildtätig, gerecht, pflichteifrig, uneigennützig sein, 226. 249. 290 u. s. w. Der Maßstab aber blieb das Gesetz und die Grundvoraussetzung die, daß der Mensch dasselbe (natürlich mit Hilfe Gottes) erfüllen könne. Wer an diesem Maßstab gemessen, sich bewußt sein konnte, nichts Böses getan zu haben, der besaß die *ἀφοβία*, Ar. 243. Auch die Weisheit leitet zum Gehorsam gegen Gott, cf. Sap. Sal. 10,5; s. a. 6,4.17; 9,11 ff. 18, und wenn sie es ist, die die vier Kardinaltugenden lehrt, Sap. Sal. 8,7, so sind „Tugend“ und Gesetzeserfüllung wiederum gleichbedeutend, vgl. Sap. Sal. 4,1 etc. Dies alles bestätigt den Eindruck, daß die Auffassung der Sünde im Ganzen der individuellen Frömmigkeit des Judentums in der Diaspora nicht wesentlich von der des palästinensischen verschieden war.

9. Eine ausführliche Darlegung der Anschauungen Philos über Sünde und Gnade auf dem Hintergrund seiner Gesamtauffassung der Frömmigkeit ist im Rahmen dieser unserer Untersuchung weder möglich, noch beabsichtigt. Sie würde allein den Raum eines Buches beanspruchen und zur Aufhellung dessen, was hier in erster Linie beabsichtigt ist, verhältnismäßig wenig beitragen. Denn Philo stand mit seinem System, das der Geschichte der griechischen Philosophie, nicht aber der der jüdischen Frömmigkeit angehört, allein. Bei ihm ist die Philosophie nicht nur äußerer Anstrich, sondern das griechische Denken und die griechische Weltanschauung greift entscheidend und umgestaltend in sein ganzes Denken und Fühlen ein. Oft ist es außerordentlich schwierig, hinter dem gespreizten philosophischen Gebahren den Ausdruck der wirklich vorhandenen Frömmigkeit zu vernehmen.[1])

[1]) Vgl. zum folgenden unter anderem (Gfrörer etc.) Siegfried, Philo von Alexandrien etc. 1875 (behandelt hauptsächlich die Schriftauslegung);

Es ist oft gezeigt worden und leicht zu zeigen, daß Philo trotz alledem *Jude* blieb. Ja, die Gegensätze zwischen Jüdischem und Griechischem sind bei ihm, wie Eucken richtig bemerkt, tatsächlich „mehr ineinander geschoben als überwunden“ (Lebensanschauungen der großen Denker[4], S. 107); sie sind verdeckt, aber darum doch vorhanden. Philo erweist sich als Jude schon dadurch, daß er seine ganze Philosophie aus dem Gesetz ableitet, respektive in dasselbe hineindeutet: und auch abgesehen von diesen Deutungen behält das Gesetz, wie es ist, an sich seinen Wert und seine Geltung. Vgl. die charakteristische Ausführung über die Beschneidung: de circumcis., M. II, 211, ferner de exsecr., Mang. II, 434; de migr. Abr., M. I, 450 f. Wie er sich in seinem Leben zu seinem Volke hielt, ist bekannt. Ferner ist Philo wie nur irgend ein Jude durchdrungen von dem Bewußtsein, daß sein Volk das *erwählte Gottesvolk* ist. Es sind eben doch nur die Juden, welche im Gesetz die wahre Weisheit besitzen, so daß sie als erleuchtete Priester der Welt entgegentreten können. Sie sind die wahre Aristokratie der Menschheit, M. II, 163. 366. 388. 441 ff. Die Weisheit ist allerdings an sich nicht an Israel gebunden: eben darum aber beginnt das göttliche Gesetz mit der Weltschöpfung, um anzudeuten, daß der *νόμιμος ἀνήρ* der rechte *κοσμοπολίτης* ist, de opif. mundi 1, 3; M. I, 1; denn *κόσμος* und *νόμος* stimmen zusammen; nur der israelitische Gesetzgeber, der hoch über allen andern, auch über allen Weisen steht, weiß sein Gesetz richtig einzuleiten.

Andererseits aber ist die „Erwählung“ bei Philo doch wieder etwas anderes als im sonstigen Judentum. Denn die nationale Geschichte, auf welcher der Erwählungsglaube sonst ruht, hat für ihn als Geschichte verhältnismäßig wenig Bedeutung. Sie hat den Zweck zu *lehren*, was *bleibende Wahrheiten sind*, sie ist Mittel, philosophische und ethische Gedankengänge zu illustrieren: ihre Facta, die natürlich alle zu Recht bestehen, wirken nicht als solche in die Gegenwart

---

Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament[2] 1896, 37 ff. (kommt in diesem Abschnitt noch weniger in betracht); ders., Israels Geschichte cap. 41; Bousset, Religion des Judentums V, cap. II.

herein. Mit der Auflösung des geschichtlichen Charakters der Religion aber verliert der Erwählungsglaube seine grundlegende Bedeutung.

Das Korrelat dazu ist die bekannte, überall bei Philo sich zeigende Auflösung des kräftigen persönlichen Gottesbegriffs, wie er im A. Test. zumal und auch im nachkanonischen Judentum noch zumeist vorhanden war, in eine trotz aller persönlich klingenden Wendungen unpersönliche Idee. Es ist darüber soviel gehandelt worden, daß es hier genügt, darauf hinzuweisen, wie der philonische Gottesbegriff noch hinausgeht über den sonstigen jüdischen bereits sehr transzendenten Gottesbegriff. Auch das sonstige Judentum, namentlich das alexandrinische (vgl. Aristobul), bemühte sich, die störenden Anthropomorphismen und Anthropopathismen des Alten Testaments auf exegetischem Weg zu beseitigen, und das ganze Judentum war einig in der Tendenz, Gott von der Welt fernzurücken; aber bei alledem blieb Gott doch durchweg Persönlichkeit, Herrscher, König, Vater etc. und war niemals nur Verkörperung einer Idee. Natürlich kam Philo selbst in dieser Hinsicht niemals zu völliger philosophischer Konsequenz, er löst sich niemals ganz von seiner angestammten jüdischen Anschauung; aber weil ihm das geschichtliche Wirken Gottes in der Vergangenheit, von der das Gesetz erzählte, in eine philosophische Abhandlung über ethische Ideen sich gewandelt hat, so verliert der Gottesbegriff seine Lebendigkeit.

Auch die andere Begleiterscheinung des Erwählungsglaubens, die starke Betonung des Ceremonialgesetzes, worin sich der Unterschied des Jüdischen und Heidnischen zeigt, tritt bei Philo in andere eigentümliche Beleuchtung, Wenn auch nicht so plump und grob wie Aristeas, so doch im Prinzip nicht anders, vielmehr noch feiner und gekünstelter deutet er die ceremoniellen Bestimmungen ins Ethische um. So ist der Sinn der Beschneidung die Absage an die Lüste und die Verwerfung des Hochmuts, de circumcis. II, 211 f., gewiß in sittlicher Hinsicht eine vertiefte Anschauung, vgl. auch die im Anschluß an die bekannten prophetischen Aussprüche wiederkehrende Beschneidung des Herzens, de sacrif. II, 258. Aber von der Schätzung der Beschneidung, die dem damaligen Judentum geläufig war, als dem Siegel des Bundes zwischen Gott und dem Samen Abrahams, steht jede derartige allegorisierende Deutung doch weit ab. Und ebenso verhält es sich mit den Speisegesetzen u. s. w., was hier nicht weiter ausgeführt zu werden braucht.

Auf diesem Hintergrunde ist nun auch eine religiöse Würdigung der Sünde der Art, wie sie sich sonst im Judentum findet, nicht zu erwarten. Und in der Tat gehört, was Philo über die Sünde sagt, in erster Linie in die Ethik und in die Anthropologie, oder genauer in die ethische und anthropologische Psychologie. Hier gehen seine Ausführungen freilich inhaltlich und formell weit über alles hinaus, was das Judentum sonst in dieser Beziehung aufzuweisen hat. Der Ernst und die religiöse Tiefe, die unbedingte Wahrhaftigkeit und der Sinn für das Wirkliche, wie er die betreffenden alttestamentlichen Aussagen auszeichnet, eint sich hier mit der Feinheit und dem Reichtum der griechischen Anschauung und Ausdrucksweise, so daß sich mitunter außerordentlich schöne und gedankenreiche psychologische Ausführungen finden. Die Schilderungen menschlicher Leidenschaften, insonderheit die Beschreibung des inneren Widerstreits zwischen Sinnenlust und Seelenfrieden, in den jeder Mensch gebannt ist, die Charakteristik des nach dem Höheren, Wahren, Ewigen strebenden Weisen gegenüber dem in den Sumpf des Sinnlichen gefangenen Menschen, die Selbstzucht und Erziehung zu idealem sittlichen Streben, zur Tugend u. s. w., last not least die Erhebung der Seele zu Gott in der Ekstase, all diese geistigen Tatsachen und Erscheinungen werden oft und eingehend geschildert; aber derartige Beschreibungen, so wertvoll und interessant sie als Beschreibungen sein mögen, genau genommen zeigen sie, daß die Auffassung der Sünde bei Philo im Grunde unjüdisch ist. Denn sie hängt aufs engste mit einer Anthropologie zusammen, welche in wesentlichen Punkten von der jüdischen, durch das Alte Testament bestimmten Auffassung abweicht.

Ob Philo die Leiblichkeit als solche wirklich als etwas Sündiges angesehen hat, ist bekanntlich umstritten; sicher ist, daß er in ihr eine Gefahr für die Seele, für das höhere, geistige Ich des Menschen erblickt hat. Aufgabe des Menschen ist es, über die Gebundenheit durch die materielle Seite hinauszukommen, das Gegenteil: die Gebundenheit willentlich bejahen, sich tiefer hinabziehen lassen, ist die Sünde. In diese Grundanschauung, die durchaus unjüdisch ist, fügen sich

andere, mehr an die biblische Ausdrucksweise erinnernde Äußerungen ohne Schwierigkeit ein, ebenso aber und noch besser eingehende ethische und psychologische Schilderungen des Verhaltens des Guten und des Bösen, der Tugenden und der Laster. So kann Philo z. B. in seinem System mit Nachdruck die Allgemeinheit der Sünde (an Menschen und Dingen) betonen: *παντὶ γενητῷ, κἂν σπουδαῖον ᾖ, παρόσον ἦλθεν εἰς γένεσιν συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν,* de vita Mos. II (III), 147 (M. II, 157); vgl. de mut. nom. I, 585 (zu Gen. 17, 1; Hi. 14, 4): *Κἂν γὰρ ὁ τέλειος ᾖ γενητὸς οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἁμαρτάνειν,* M. II, 249. Es ist unmöglich, daß die Seele nicht wenigstens da und dort vom Leibe herabgezogen wird (Frgm. M. II, 662). Der Mensch neigt nun einmal zum Bösen, ibd. II, 663. 674. Daß die Sünde und inwiefern sie Gesetzlosigkeit ist, ist ohnehin bei der Stellung des Gesetzes in Philos System selbstverständlich. Ebenso ist die bekannte Gleichsetzung der Sünde mit der Torheit, nur mehr ins Intellektualistische verschoben, naheliegend: *τὸ ἁμαρτάνειν ἄλογον*; die Sünde ist auch das Unvernünftige, de agricultura I, 327, und die *ἀγνοία ... πάντων ἁμαρτημάτων αἰτία γίνεται,* die Unwissenheit ist Ursache aller Sünden, de ebriet. I, 382.

Mehr religiös ist die Färbung, wenn die *ἀθεότης* als Wurzel der Sünde betrachtet wird, wenn sie als *κακιῶν ἡ μεγίστη,* M. II, 216, und als *πηγὴ πάντων ἀδικημάτων,* II, 196, erscheint. Ist die Abkehr von Gott Ursprung der Sünde, so auch umgekehrt die Sünde in sich Abkehr von Gott: namentlich gilt dies von der *ἡδονή,* in welcher sich die unfreie Gebundenheit des Menschen an die Materie am deutlichsten zeigt. In diesem Widerstreit zwischen Höherem und Niederem im Menschen ließ sich auch die echt jüdische Unterscheidung zwischen absichtlicher und unabsichtlicher Sünde unterbringen (sehr oft bei Philo, vgl. I, 291. 382; II 2. 115 u. s. w.). Das Gesetz bot diese Unterscheidung dar, Philo weiß sie in verschiedener Weise seiner Weltanschauung einzufügen. Da für ihn die Sünde zugleich eine Art krankhaften Schwächezustands darstellt, vgl. *νόσος τῆς ψυχῆς,* M. II, 674, so erscheint die absichtliche und unabsichtliche Sünde z. B. als heilbare und

unheilbare Krankheit, vgl. de post. Caini, M. I, 228; quod Deus sit imm., M. I, 291 g. E. u. sonst. Gelegentlich wird die unabsichtliche Sünde auch als ἀδιάφορον, d. h. als Schwebezustand zwischen böse und gut bezeichnet, M. II, 651. Scheinbar erinnert es deutlich an die negative Fassung des jüdischen Ideals, wenn Philo als Aufgabe des σοφός nennt: φεύγειν κακίαν, leg. all. III, 27; M. II, 93, oder gelegentlich sagt: τὸ μὴ ἁμαρτάνειν μηδὲν τὸ παράπαν μέγιστον ἀγαθόν, M. II, 655; cf. II, 405. Allein der Zusammenhang der betreffenden Stellen zeigt, daß solche Sätze nur Hilfssätze für andere sind (vgl. de mut. nom. 47; M. I, 585) und Philos Ideal damit keineswegs vollständig beschrieben ist. Das Herauskommen aus der Verflochtenheit in das Sinnliche, ἀποκρύπτειν καὶ συσκιάζειν καὶ ἀπολλύναι ἀεὶ τὸ βλαβερὸν πάθος (nach Gen. 35, 4; M. II, 93), ist freilich auch etwas Negatives, zugleich aber auch etwas Positives, insofern es auf Gott gerichtet ist und sein Ziel in der Vereinigung mit Gott hat. Besonders war Philos System geeignet, die in der späteren jüdischen Frömmigkeit so wichtig gewordenen Ideen von der Jenseitigkeitsstimmung wahrer Frömmigkeit aufzunehmen. Sie werden ins Philosophische umgestaltet, aber es ist doch dieselbe Sehnsucht, die hier wie dort sich Ausdruck verschafft. Wie es im Buch Henoch und nicht minder in der Sap. Sal. das Charakteristikum des Gottlosen ist, daß er sich in der Welt wohl fühlt, während der Fromme dieses Leben für ein Nichts achtet, so ist nach Philos Anschauung die wahre Heimat des Weisen der Himmel, d. h. die höhere Welt, er lebt hier, d. h. in diesem Leibe, nur in der Fremde: dies ist mit dem Satze: παροικεῖν, οὐ κατοικεῖν ἤλθομεν, Gen. 47, 4; M. I, 310, in Wahrheit gemeint; cf. I, 484: ἀποδημίαν ἡγούμενον ὅλον τὸν μετὰ σώματος βίον. Und unverträglich ist der Zug zum Diesseits mit dem Zug zum Jenseits, wie Licht und Finsternis stehen sie einander gegenüber: ἀμήχανον συνυπάρχειν τὴν πρὸς κόσμον ἀγάπην τῇ πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπῃ ὡς ἀμήχανον συνυπάρχειν ἀλλήλοις φῶς καὶ σκότος, M. I, 438; II, 649. Ein rechtes Vorbild dieses Trachtens nach dem Jenseits sind die Leviten, welche alles, auch das Liebste, verlassen haben: ἵνα ἀντὶ θνητοῦ τὸν ἀθάνατον κλῆρον εὕρωνται,

De sacrificiis Abeli, M. I, 188. Die angegebenen Beispiele dürften für unsern Zweck zunächst genügen, sie ließen sich leicht vermehren. Sie zeigen, wie durch die Kombination zwischen jüdischem Denken und griechischer Weltanschauung bei Philo ein disparates Ganzes entstanden ist. In einer Geschichte der jüdischen Frömmigkeit ist für ihn kaum mehr Platz, und doch wurzelt das Jüdische gerade in seiner Frömmigkeit so tief, daß man ihm ohne Berücksichtigung dieser Seite seines Wesens nicht gerecht wird oder ihn überschätzt. Jedenfalls aber steht er nach seinen Werken immer noch viel tiefer in der individuellen Frömmigkeit seines Volkes als der andere große hellenistische Schriftsteller, Josephus, dessen Religiosität sich im wesentlichen auf einige platte Allgemeinheiten beschränkt. Die Frömmigkeit Philos im ganzen seiner philosophischen Weltanschauung als eine geschlossene Einheit zur Darstellung zu bringen, ist unmöglich, aus dem einfachen Grunde, weil diese Einheit bei ihm nicht vorhanden ist. Er lebte in der Tat in zwei Welten.

XXX. Kapitel.

Die Frommen im Volke.

1. Schon mehrfach haben wir Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, daß die entschlossene Unterwerfung unter das Gesetz dem jüdischen Volke neben manchen inneren Gefahren auch mannigfaltigen inneren Gewinn gebracht hat. Ganz besonders zeigt dies jener Typus schlichter und einfacher Frömmigkeit, wie er seit der Makkabäerzeit im Volke vorhanden war; es ist die Frömmigkeit derjenigen Kreise des Volkes, in welchen das Christentum seine ersten Anhänger gefunden hat. Selbstverständlich handelt es sich hier durchaus nicht um eine Partei oder eine religiöse Sekte, kaum um eine besondere religiöse Strömung, — denn eine solche entstand erst durch das Christentum. Dennoch aber steht diese Frömmigkeit im Gegensatz zu den andern Typen damaliger jüdischer Religiosität; so vor allem zu der Indifferenz der Sadducäer. Ebenso schied sie sich von dem religiöspolitischen Fanatismus

der Zeloten und dem unjüdischen Ascetismus der Therapeuten und Essener. Am nächsten stand sie immer noch den Pharisäern. Unumwunden erkannten diese frommen Kreise die religiöse Autorität der Schriftgelehrten an; nur daß sie nicht wie diese im Studium des Gesetzes aufgehen konnten. Sie waren nicht Rabbinen und Rabbinatsschüler, sondern blieben in ihren sonstigen Lebensberufen. Ihre Anhänger hatte diese Frömmigkeit vor allem im einfachen Volke und wie es scheint mehr in Galiläa als in Judäa und speziell Jerusalem, vgl. die Herkunft der Jünger Jesu, ferner in den Kreisen der niedriger stehenden Priester: Gestalten wie die eines Zacharias, Simeon, der Elisabeth u. s. w. mögen als Repräsentanten derselben gelten.

Literarische Tätigkeit lag naturgemäß diesen Kreisen fern; dennoch haben wir Schriften, aus denen wir, sei es auch nur indirekt, Aufschluß über diesen Typus jüdischer Frömmigkeit erhalten können. Von Henoch war schon die Rede, die assumptio Mosis scheint wenigstens in einigen Punkten die Anschauungen dieser Kreise zu vertreten. Wichtiger sind die sog. Psalmen Salomos. Der, resp. die Verfasser derselben stehen allerdings dem Pharisäismus sehr nahe. Allein es ist doch nicht die eigentliche schulmäßige Frömmigkeit, die hier zu Worte kommt, es ist nicht jene halb religiöse, halb juristische Gesetzesauslegung, die alles beherrscht wie im rabbinischen Pharisäismus. Ferner kommen in betracht die sog. Testamente der zwölf Patriarchen sowie das jüdische Leben Adams und Evas. Über den Umfang der christlichen Bearbeitung in ersterer Schrift vgl. die S. 399 angegebene Literatur. Sehr wichtig ist sodann das sog. slavische Henochbuch. Sonstige Quellen s. S. 398 f. Von kleineren Stücken abgesehen dürften auch die beiden großen Apokalypsen II Baruch und IV Esra zur Illustration beizuziehen sein, wiewohl dieselben, namentlich IV Esra, eine gewisse Sonderstellung einnehmen.

Die Grundlage, auf welcher sich nach ihrer subjektiven Empfindung diese Frömmigkeit aufbaut, ist wiederum nichts anderes als die feste Überzeugung von der Erwählung Israels zum Volke Gottes. Es ist nicht bloß nationale Begeisterung

oder nationales Interesse, das dazu führt, immer wieder im Gebet der Erlösung Israels zu gedenken, vgl. Ps. Sal. 5, 18 f.; 7, 10; 8, 34; 9, 8–11; 10, 8; 11, 9; 12, 6; 17, 45; 18, 5; Luk. 1, 54. 68; 2, 25. 32. 38; 23, 51; 24, 21 etc. etc.; vgl. Dalman, Worte Jesu, S. 299 ff. Vielmehr hängt das ganze religiöse Empfinden aufs engste mit diesem festen Glauben zusammen, man lebt und betet als Glied des erwählten Volks. Von anderem abgesehen, was hier noch nicht näher ausgeführt werden kann, ist es auch für diese Frömmigkeit selbstverständlich, daß jeder Fromme, weil er Glied des Volkes Gottes ist, das besondere Gesetz, das Israel gegeben ist, erfüllen muß. Das Kennzeichen des Frommen ist, daß er wandle *ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασι τοῦ κυρίου ἄμεμπτος*, Luk. 1, 6 oder *ἐν δικαιοσύνῃ προσταγμάτων αὐτοῦ, ἐν νόμῳ ᾧ ἐνετείλατο ἡμῖν εἰς ζωὴν ἡμῶν*, Ps. Sal. 14, 2; cf. Test. I, 3. 6; III, 13. 19; IV, 18. 26; V, 5; VI, 10; VII, 5 f. u. s. w. Die Erwählung Israels und die Verpflichtung zur Beobachtung des Gesetzes hängen aufs engste zusammen, siehe IV Esr. 3, 18 f.; 9, 29 ff.; Vorrecht und schwere Verantwortung ist mit ihm zugleich gegeben. Nach dem Gesetze bestimmt sich, was böse und gut, was Sünde und was Gerechtigkeit ist. Allein neben dem Gesetz steht mit fast ebenso großer Einwirkung die sonstige heilige Literatur. Wir sehen in all den oben erwähnten jüdischen Schriften überall Anspielungen an die Schriften der Propheten, vor allem auch an die Psalmen, sowie Anklänge an die Chokmaliteratur. Dasselbe bezeugen Luk. 1 und 2 und die Reden Jesu. Und es läßt sich nicht verkennen, daß trotz der Hochschätzung des Gesetzes die Einwirkung dieser außergesetzlichen Literatur die Gestaltung der individuellen Frömmigkeit fast mehr bestimmte als das Gesetz selbst. Bei den Schriftgelehrten verhielt es sich umgekehrt. Schon die Tatsache, daß die Psalmendichtung in diesen Kreisen des Volkes weiter blüht, ist sehr charakteristisch. Johannes der Täufer und Jesus treten auf und wirken als Propheten. Täuscht nicht alles, so war in diesen Kreisen der Frommen eine mehr oder weniger deutliche Empfindung davon vorhanden, daß die allgemeine Lage des Volks Ähnlichkeit habe mit der zu den Zeiten

der Propheten. Johannes der Täufer eiferte nach Art des Elia: seine Predigt gleicht dem Inhalt nach der eines Amos, und knüpft an an Jesaia und Joel. Ein Gericht ist nahe, wer nicht Buße tut, wird von ihm hinweggerafft, das Volk Gottes trifft es zuerst und am härtesten, vgl. Amos 3, 2 mit Mt. 3, 9. 12. Wie Samuel dem König David, so trat er Herodes entgegen, Mt. 14, 3 f. etc. Wer sehen wollte, konnte gar manche Erscheinungen beobachten, welche besonders in den Zeiten Jeremias, Ezechiels und Deuterojesaias ihre Analogie hatten. Wie viele im Volke freilich im stande waren, diesen Parallelismus zu sehen, die Zeichen der Zeit zu deuten, läßt sich nicht sagen. Daß man dem Untergang der Nation entgegentreibe, wiewohl das Vertrauen auf die Uneinnehmbarkeit des Tempels so groß war wie nur irgend zu den Zeiten Jeremias, mögen manche geahnt haben, wiewohl die bestimmte Ankündigung Jesu auch seinen Jüngern befremdlich erschien, vgl. Mt. 24, 1–3. Daß die Korrektheit des Gottesdienstes eben so wenig eine wirkliche Bekehrung des Volkes verbürge wie ehedem die Reform Josias, daß der Lügengriffel der Schreiber das Gesetz in Lüge verwandelt habe (Jer. 8, 8), wird ebenfalls nur wenigen klar geworden sein. Ebenso befremdlich muß es den meisten geklungen haben, wenn Jesus behauptete, das gegenwärtige Geschlecht sei den Propheten ebenso feindselig wie einst die Väter, Mt. 23, 29 f.; cf. act. 7, 51 f. Noch weniger hatte jemand außer Einem Verständnis dafür, was das Leben Jeremias und das Geschick des Gottesknechts von Jes. 53 für den Weg zur sehnlich erwarteten „Erlösung Israels" lehre. Aber diese prophetischen Schriften wurden doch offenbar in den Kreisen dieser Frommen eifrig gelesen, sie wirkten einen Typus der Frömmigkeit, von dem aus eine neue Stufe erklommen werden konnte. Vor allem ist auch die Fortdauer der apokalyptischen Schriftstellerei und die sich steigernde Spannung der messianischen Erwartung zu beachten. Wie mannigfaltig und bunt die Vorstellungen auch gewesen sein mögen, das stand fest, daß das Reich Gottes (d. h. der Zustand der Welt, daß Gott tatsächlich als König herrscht) nahe sei und daß mit der messianischen Zeit die nationale Wiederherstel-

lung Israels verbunden sein werde. Mit Eifer forschte man in den apokalyptischen Schriften: sie erst schienen die ganze Fülle der göttlichen geoffenbarten Weisheit zu entschleiern, vgl. IV Esr. 14, 45-47. Zur Frömmigkeit gehört auch, daß man die Bücher Henochs mehr liebe als alle Speise und das Gute der Erde und sie lese und ihnen anhange, Slav. Hen. 48, 7.

Bei alledem stand jedoch die Geltung des Gesetzes und seiner Auslegung durch die Schriftgelehrten unbestritten fest. Die Feste wurden nach Vorschrift und Brauch gefeiert, Luk. 2, 41 u. ö., die heiligen Abgaben sorgfältig abgeliefert, vgl. Test. V, 3. 5; die vorgeschriebenen Reinigungen und Opfer genau dargebracht, vgl. Luk. 2, 21 ff. 39 etc.; Mt. 8, 4; Luk. 17, 14; Mt. 23, 3, der Sabbat gehalten, wie es Sitte und Gesetz vorschrieb, Luk. 23, 56 etc. Das Priestertum stand in höchstem Ansehen um des Gesetzes willen: immer wieder schärfen die Testamente der zwölf Patriarchen die Achtung vor Levi als dem erwählten Priester ein. Wie der Himmel die Erde überragt, so ist das Priestertum höher als das Königtum, Test. IV, 21. Diese Hochschätzung des Priestertums wurde auch nicht gemindert durch die offenbaren Befleckungen, welche sich die Träger desselben zu schulden kommen ließen; eben davon wird in dem nämlichen Werke mit größter Offenheit gesprochen. Auch hier werden die Priester des makkabäischen Hauses besonders schlimm mitgenommen, Test. III, 17 g. E. Alles mögliche Böse wird ihnen nachgesagt: Götzendienst, Wollust, Hochmut, Habsucht, unnatürliche Laster etc. Aber die Autorität ihres Amtes steht gleichwohl fest. Dieselben Vorwürfe lesen wir in den Psalmen Salomos, 2, 3. 7. 11 ff.; 8, 22; 17, 5. 8: Hartherzigkeit, heuchlerischer Eifer, Ehebruch und Meineid 4, 1 ff.; die Sünden dieser Priester geschahen im Verborgenen, sie waren schlimmer als die der Heiden, cf. Ps. Sal. 1, 7. 8; 2, 3. 9; 8, 7 ff. Es schmerzte die Frommen tief, daß das Heiligtum so entweiht wurde, 2, 13 f., aber irgendwelche tätige Opposition gegen das Priestertum zu wagen, lag ihnen gänzlich fern. Das wäre Frevel wider Gottes Gesetz gewesen, wie der Aufruhr der Rotte Korahs. Auch im Slav. Henoch wird das Opfer des Tempels anerkannt, und der daneben sich findende Satz, daß

Gott in Wahrheit ein reines Herz begehre, Slav. Hen. 45, 4. wird nicht als Widerspruch empfunden.

2. Bei dieser Stellung zum göttlichen Gesetz und zur gesetzlichen Institution ergab sich von selbst als Grundzug der Frömmigkeit die demütige Furcht Gottes. Der Fromme ist der Gottesfürchtige, Ps. Sal. 3, 12, der sich der Gegenwart Gottes stets bewußt ist und dadurch sich von der Sünde zurückhalten läßt. Vgl. Ps. Sal. 3, 3: *δίκαιοι μνημονεύουσιν διὰ παντὸς τοῦ κυρίου*; oder 4, 23: *μακάριοι οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον ἐν ἀκακίᾳ αὐτῶν*, vgl. 10, 1; 15, 13; 16, 7 u. s. w. Immerfort lebt der Fromme in Angst vor der Sünde, vgl. Slav. Hen. 66, 1 f.. beständig ist er bedacht, das Böse aus seinem Hause weg zu tun, Ps. Sal. 3, 7. Er bittet Gott, ihn von der Sünde zurückzuhalten, 16, 7 ff., und ist dankbar, wenn Gott durch Züchtigungen dazu hilft, Ps. Sal. 10, 1; vgl. 13, 5; 16, 1 ff. Auch von unbewußter Sünde läßt er sich durch Züchtigung zurückbringen. 18, 4. Wie der Überfluß, so kann der Mangel zur Sünde verführen; darum bitten die Frommen, daß Gott nicht zu schwer drücke, *μὴ δι' ἀνάγκην ἁμάρτωμεν* Ps. Sal. 5, 6. 17. Auch dem Frommen kann es begegnen, daß seine Wachsamkeit nachläßt (*νυστάζειν ἀπὸ τοῦ κυρίου*, Ps. Sal. 16, 1), dann ist der Fall nahe, ja er kann sogar wirklich überwältigt werden und zu Fall geraten; ehe er sich's versieht, ist das Unglück geschehen, und angstvoll blickt er um sich, was Gott tun wird. ob er ihn im Zorne mit den Gottlosen richtet oder nur, wie er hofft, in Gnade züchtigt, Ps. Sal. 3, 5; 13, 6–10. Gewiß sind die Frommen auch diejenigen, die Gott lieben, vgl. 4, 25; 6, 6 etc. Aber diese Liebe ist kein wirkliches Band, das den Frommen enger mit Gott verknüpfte; die Liebe zeigt sich darin, daß man die Züchtigung auf sich nimmt und in Gerechtigkeit wandelt nach seinen Geboten und seinem Gesetz, Ps. Sal. 14, 1 f.: cf. I Joh. 5, 2. Sie ist Handlung, nicht Empfindung; ihr Gegenteil: Haß gegen Gott, nicht das Gefühl, von ihm verlassen zu sein, Slav. Hen. 30, 15: abgesehen von ihrer Betätigung im Gehorsam hat sie keine Bedeutung, keinen selbständigen Wert. Überall steht drohend die Furcht dazwischen, stets herrscht die bange Frage, ob dem Willen Gottes auch wirklich Genüge

geschehen sei. Daß Furcht nicht in der Liebe sei, sondern die vollkommene Liebe die Furcht austreibe, I Joh. 4, 18, ist dem Verfasser der Psalmen Salomos noch fremd.[1]) Doch darf dabei natürlich nicht verkannt werden, welche Summe von sittlicher und religiöser Energie allein in jener ernsten Furcht Gottes gefordert war, und wie viele edle Früchte dieselbe hervorzubringen im stande war. Vgl. auch Test. II, 3; IV, 16 etc. Die ganze umfängliche Schrift der zwölf Testamente hat den Zweck, vor einzelnen Hauptsünden zu warnen. Hütet Euch vor u. s. w.: diese Mahnung durchzieht als zusammenhaltender Gedanke das ganze Werk. Das Ideal ist, daß man am Ende seines Lebens sagen kann: ich habe keine Todsünde (*ἁμαρτίαν εἰς θάνατον*) an mir gefunden, Test. V, 7, oder: „ich wüßte nicht, daß ich gesündigt hätte (*ἥμαρτον*) in meinem Leben, VI, 1. Dazu macht man dann allerdings gewisse Einschränkungen: *παρεκτὸς ἐννοίας*, Gedankensünden ibd., Versehenssünden (*ἀγνοία* hier im Unterschied von *παρανομία* VI, 1) werden gerne zugegeben. Im einzelnen aber kann der Fromme aufzählen: „ich habe nicht Ehebruch noch Hurerei begangen, nicht Wein getrunken, der in die Irre führte, nicht Verlangen getragen nach dem Gute des Nächsten; die Grenze nicht verrückt, Lüge und Arglist kannte ich nicht, mein Brot aß ich nicht allein, sondern teilte es mit den Armen.“ Zusammenfassend heißt es dann aber weiter: „den Herrn liebte ich mit ganzer Kraft und jeden Mitmenschen so stark wie meine eigenen Kinder,“ Test. V, 7. (Möglicherweise liegt hier teilweise

[1]) Im alexandrinischen Judentum, vgl. Philo, quod deus sit imm., M. I, 283, und weiterhin auch auf palästinensischem Boden (bei Jochanan ben Sakkai) wird z. B. die Frage erörtert, ob die Liebe zu Gott oder die Furcht vor Gott die Quelle des frommen Handelns sein solle, ob Hiob aus Liebe oder aus Furcht fromm gewesen sei, Mischn. Sota V, 5 (f. 27b); Schlatter, Gesch. S. 251. In beiden Fällen handelt es sich um das Motiv der sittlichen Leistung, nicht um die Beschreibung des religiösen Verhältnisses des Frommen zu Gott. Umgekehrt liebt Gott Israel, er liebt die Frommen, aber das Bewußtsein: Gott liebt mich, oder gar Gott liebt mich, den Sünder! — dieses Gefühl hatte weder rechten Grund, noch wirkliche Bedeutung in der Religiosität auch der Frommen der damaligen Zeit.

christlich interpolierter Text vor, vgl. Bousset, ZNW. I, 150.) Die Frömmigkeit besteht vor allem darin, daß man sich vor dem Bösen in jeder Form hütet.[1]) Und das ist auch möglich. Die Willensfreiheit steht fest. Und nicht nur im allgemeinen steht es dem Menschen frei zu wählen zwischen Licht und Finsternis, zwischen dem Gesetz des Herrn und den Werken Beliars, Test. III, 19, sich zu entscheiden, welchen von den beiden Wegen er gehen will, Test. X, 1; Slav. Hen. 30, 15; 42, 10; sondern auch im einzelnen ist überall vorausgesetzt, daß der Mensch das Böse, wenn er ernstlich will, meiden kann, vgl. Ps. Sal. 9, 4, und wenn es ja geschehen ist, so hat er zum mindesten die Kraft, es augenblicklich zu beseitigen. Test. X, 1. Er tut dies selbstverständlich nur mit Hilfe Gottes: die Notwendigkeit göttlichen Beistands zum Vollbringen des Guten, göttlicher Bewahrung vor dem Bösen, wird überall vorausgesetzt, oft auch stark betont. Der Fromme nimmt sich wohl ernstlich vor, nicht mehr zu wanken und von dem Herrn abzuirren, Ps. Sal. 8, 33, aber es ist doch der Herr, der ihn davon zurückhält, die Sünde wirklich zu begehen, 10, 1. der ihn so leitet, daß er nicht in die Sünde der Gottlosen gerät, 16, 9 ff. Je nach den Umständen oder der Individualität des Verfassers wird bald mehr hervorgehoben, daß der Fromme den Willen Gottes tun k a n n, bald daß er ihn nur mit dem Beistand Gottes tun kann. Für seine Sünde aber ist er selbst verantwortlich; und vollends ist eigene Schuld die Sünde des Gottlosen, der sich absichtlich gegen Gott empört, im Übermut seiner vergißt und Sünde auf Sünde häuft. statt Buße zu tun.

3. Mit alledem hält sich die Auffassung durchaus im Kreise der gewöhnlichen jüdischen Anschauungen; namentlich ist sie von der pharisäischen kaum zu unterscheiden. Bemerkenswert aber sind einige besondere Züge. Unter ihnen soll zuerst hingewiesen werden auf die starke Betonung der Ein-

[1]) *Ὁ γὰρ δίκαιος καὶ ταπεινὸς αἰδεῖται ποιῆσαι ἄδικον . . . φοβούμενος μὴ προσκρούσει Κυρίῳ, οὐ θέλει τὸ καθόλου οὐδὲ ἕως ἐννοιῶν ἀδικῆσαι ἄνθρωπον,* Test. IX, 5. Niemand ist größer als der, welcher Gott fürchtet. Dieser wird der Herrlichste sein in jener Welt, Slav. Hen. 43, 3.

falt (ἁπλότης), Lauterkeit und Wahrhaftigkeit im religiösen Leben. Es wird darauf ein solcher Nachdruck gelegt, daß man das Gefühl bekommt, jene frommen Kreise seien sich trotz aller Hochachtung vor den Gesetzeslehrern eines gewissen Gegensatzes gegen die offizielle Frömmigkeit ihrer Zeit bewußt gewesen. In den Psalmen Salomos ist der Vorwurf der Heuchelei allerdings vor allem gegen die sadducäischen Großen gerichtet, vgl. 4, 1–13. Ihrer heuchlerischen Frömmigkeit gegenüber ist das Kennzeichen des Frommen, daß er Gott ἐν ἀληθείᾳ liebe, 6, 6; 10, 3; 14, 1, oder ἐν ἀκακίᾳ fürchte, 4, 23. In den Testamenten der Patriarchen aber wird zwar auch zu unablässigem Studium des Gesetzes ermahnt, zuvor aber heißt es: Wandelt in Einfalt nach dem Gesetz, III, 13. Issachars besonderer Ruhm ist es, daß er in Aufrichtigkeit des Herzens, (εὐθύτης καρδίας) und in Einfalt wandelte, V, 3 ff. Nach der Beschreibung, die hier gegeben wird, gehört zu dieser Einfalt freilich gar vieles: das ganze Verhalten des Frommen, der sich schlecht und recht nach dem Gebote Gottes richtet, ist darunter befaßt. Aber besonders wird hervorgehoben, daß der Einfältige das Gebot Gottes sieht, wie es ist, nicht verdreht und verkehrt; daß er keinen Vorwitz mit den Geboten treibt, d. h. sie nicht auf irgend welche Weise künstlich zu umgehen sucht; bezeichnender Weise ist Test. V, 6 der Gegensatz der Einfalt die Habgier (ἀπληστία). Als Illustration mag man vergleichen, wie Mischn. Schebiith X, 3–7 das Gebot Deut. 15, 1–11; 23, 20 f. ausgelegt wird, s. a. Bab. kam. 113a und b. Anderwärts ist der Gegensatz auch die Hurerei, I, 4, der Neid, II, 4 etc. Das Testament Assers spricht ausführlich von der Doppelgestalt mancher Handlungen, bei denen etwas scheinbar Gutes doch durch den Gesamtcharakter zum Bösen gemacht wird. Das Interesse der oft dunkeln und unbeholfenen Darlegungen ist, der Wahrheit zum Recht zu verhelfen. Z. B. wer unrecht tut, stiehlt und übervorteilt und den Armen (davon) Gutes tut, vgl. dagegen VI, 7, wo dasselbe Verfahren gelobt wird, der handelt unrecht; ebenso derjenige, der fastet und zugleich Böses tut, Ehebruch treibt und sich der Speisen enthält, der durch Gewalt und Reichtum die

Mitmenschen bedrückt, aber daneben Gottes Gebote befolgt. Offenbar kennt der Verfasser solche Leute, die durch Gesetzeserfüllung oder Barmherzigkeitsübung auf der einen Seite zuzudecken suchen, was sie auf der andern Schlimmes verüben: Leute, die der Witwen Häuser fressen und wenden lange Gebete vor, Mt. 23, 14; Mc. 12, 40. Er bekämpft diejenigen, die den Leib schmücken und die Seele beflecken, er billigt das Verhalten derer, die kein Erbarmen haben mit barmherzigen Ehebrechern und Räubern. Vor allem aber bezeichnet er als Ideal, nicht zwiegestaltig (*διπρόσωπος*) zu sein, sondern allein dem Guten anzuhangen, Test. X, 2–5. Es ist nicht möglich, die Wahrheit Lüge zu nennen, auch nicht das Rechte Unrecht, ibd. 5. Eine ähnliche eindringliche Warnung vor Heuchelei enthält endlich auch das Testament Benjamins, Test. XII, 6; cf. II, 4. Es konnte einem aufrichtigen Charakter nicht verborgen bleiben, daß sich an die offizielle Frömmigkeit der damaligen Zeit allerlei unlauteres Wesen angehängt hatte. Wo immer eine bestimmte Form von Frömmigkeit zum Mittelpunkt einer größeren oder kleineren Gruppe von Menschen gemacht wird, da ist Heuchelei und Scheinfrömmigkeit unvermeidlich mit gegeben. Jene Frommen hatten dafür einen wachen Blick, wenn sie auch die eigentliche Wurzel des Fehlers nicht erkannten; vgl. auch ass. Mos. 7, 4 ff.

Was an der Auffassung der Sünde in diesen Kreisen besonders auffällt, ist die reiche Ausgestaltung des ethischen Inhalts des Gesetzes im Verhältnis zu den ceremoniellen Vorschriften. Die rabbinische Kasuistik tritt ganz zurück, statt dessen finden wir eine Auslegung der sittlichen Gebote des Gesetzes, welche an Schärfe und Tiefe auch die vormakkabäische Weisheitsliteratur wie z. B. Sirachs utilitaristische Moral um ein erhebliches übertrifft. Die Mittel zur psychologischen Beschreibung sind freilich geradezu dürftig zu nennen im Verhältnis zu dem, was sich dem Hellenismus in der griechischen Bildung an Ausdrucksformen ungesucht darbot; etwas Konfuseres und Unglücklicheres von psychologischer Beschreibung als die Aufzählung der 7 (resp. 14) Geister des Menschen im Testament Rubens, I, 2 f., kann man nicht leicht lesen. Am

klarsten sind immer noch die Ausführungen, die sich einfach an die alttestamentliche Terminologie anschließen, so vor allem in den Ps. Salomos, (wobei dann freilich die Weiterbildung der sittlichen Anschauung weniger scharf hervortritt; doch vgl. Ps. Sal. 16, 10 ff. die Bitte um Bewahrung vor Zorn, sinnlosem Unmut, Murren und Kleinmut); und dasselbe gilt in noch höherem Grade vom slavischen Henoch, wo auch die apokalyptischen Erörterungen durch das Interesse an sittlicher und religiöser Förderung zurückgedrängt werden.

Als Beispiel seien hier die *Seligpreisungen Henochs* nach Bonwetschs Übersetzung der Rezension B angeführt:

Kap. 42, 6: „Selig ist, wer Gott fürchtet im Gehorsam! ...

(7) „Selig ist, wer richtet ein gerechtes Gericht und der Waise (8) und Witwe und einem jeden Beleidigten hilft, (9) den Nackten zu kleiden mit Gewand, dem Hungernden Brot zu geben.

(10) „Selig ist, wer zurückkehrt von dem wechselnden (verkehrten, krummen) Weg und wandelt auf dem geraden Weg.

(11) „Selig ist der, welcher säet Samen der Gerechtigkeit, denn er wird es siebenfältig ernten.

(12) „Selig ist, in welchem ist Wahrhaftiges, daß er spricht die Wahrheit zu dem Nächsten.

(13) „Selig ist, welchem ist Erbarmen in seinem Mund und Sanftmut.

(14) „Seilig ist, welcher erkennt die Werke des Herrn und preist den Herrn Gott."

Der Vergleich mit den Makarismen der Bergpredigt drängt sich von selbst auf. Zusammenstellung derartiger Reihen von Sprüchen war offenbar schon seit der Blütezeit der Chokma üblich. Aber wie echt jüdisch ist doch diese Reihe von Sprüchen Henochs! Gottesfurcht ist natürlich das erste; es folgt Gerechtigkeit im Gericht etc., dann Umkehr (תשובה), Gerechtigkeitsübung (wohl im Sinne von guten Werken im allgemeinen), Wahrhaftigkeit in der Rede, Barmherzigkeit, und das alles aufgenommen in die Beziehung zu Gott: in derartigen Zielen erschöpfte sich in der Tat das sittliche und religiöse Ideal dieser Frommen.

In den Testamenten der zwölf Patriarchen werden die einzelnen *Sünden* einer außerordentlich eingehenden Erörterung unterzogen; ihre Entstehung, Entwicklung, ihre Folgen sind mit einer Ausführlichkeit behandelt, die sonst auf jüdischem Boden nicht ihresgleichen hat. Einen auffallend breiten Raum nehmen dabei die Untersuchungen über die *Unsittlichkeit im engeren Sinn* des Wortes ein. Die listigen Versuche des Weibes Potiphars, Joseph zu Falle zu bringen, werden

mit einer romanhaften Ausführlichkeit beschrieben, die von der kurzen, inhaltreichen Erzählungsweise des Grundtextes sehr unangenehm absticht, Test. XI, 8 ff. Ebenso beschreibt das Testament Rubens eingehend, wie die Weiber mit ihrer List die Männer zu fangen verstehen, wie sie durch Schmuck die Blicke reizen, bis es schließlich zur Tat kommt, Test. I, 5. Im Testament Judas wird geschildert, wie der Wein zur Trunkenheit, die Trunkenheit zur Hurerei führt, Test. IV, 11. 14 ff. Die Warnung vor der Hurerei zieht sich in der mannigfachsten Form durch das ganze Werk hindurch, vgl. I, 4 ff.; II, 5; III, 9. 14. 17; IV, 12 ff.; V, 3 f.; VII, 5; XI ps.; XII 9, ff. etc. Auch in der Ehe gibt es eine Pflicht der Keuschheit, V, 3; VIII, 8. Vgl. Philo, de nobil., M. II, 441. Weit mehr als sonst irgendwo wird auf die verschiedenen Mittel eingegangen, durch welche man der Versuchung zur bösen Lust vorbeugen kann; harte Arbeit, auf dem Felde oder hinter den Büchern, Test. I. 4: V, 3, Mäßigkeit, IV, 14. 16; XI, 3, Selbstkasteiung durch Fasten und härenes Gewand, XI, 3. 4, vor allem Gebet, ibd. ps., Vermeidung jedes unnötigen Verkehrs mit Frauen, vgl. Pirke Ab. I, 5, jedes die Lust reizenden Anblicks, I, 3–6. Am wichtigsten ist es, sich die Gedanken rein zu halten, Unreinheit in Gedanken ist so gut Sünde wie die böse Tat selbst, ibd. 4. Denn in den Gedanken wird die Sünde gleichsam empfangen; die böse Tat muß dann darauf folgen, vgl. Jak. 1, 15 *ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν* etc., ein Satz, der am besten durch Test. I, 3 ff. illustriert wird[1]). Frauen und Töchter sollen sich nicht schmücken, um die Männer dadurch zu verführen: wenn sie es doch tun, droht ihnen die ewige Strafe, I, 5. Niemand halte sich selbst für unbesiegbar durch solche Sünden, IV, 19.

[1]) Die Vorstellung ist etwa folgende: die *ἐπιθυμία* ist im Menschen (teils mehr als schlummernd, teils mehr als anreizend, Jak. 1, 14, vorgestellt). Es fehlt ihr ein Objekt. Sobald ihr dies entgegentritt, vgl. Test. I, 8, „empfängt“ sie. Dann ist, was nachher geboren wird, schon im Menschen vorhanden, nämlich die *ἁμαρτία*. Dieselbe muß schließlich zu Tage treten als *ἁμαρτία* Tatsünde, und ist doch vorher schon da, wie der Mensch schon vor seiner Geburt vorhanden ist. Zum Ganzen vgl. *βίος Ἀδάμ* (Apok. Mos., ed. Tischendorf), § 19: *ἐπιθυμία γάρ ἐστιν κεφαλὴ πάσης ἁμαρτίας*.

4. Mit der Warnung vor Hurerei, die auch Slav. Hen. 10 an erster Stelle genannt ist, wird enge verbunden die Warnung vor Götzendienst und vor Habsucht. Die Hurerei trennt von Gott und führt zu den Götzenbildern, I, 4; XII, 10; vgl. III, 14; IV, 23; VII, 5. Durch Hurerei und Habsucht ist Juda zu Fall gekommen, cf. VII, 5; denn diese beiden führen vom Gesetze Gottes weg, verblenden die Seele, machen den Menschen übermütig und hartherzig, IV, 16–18. Der Fromme hütet sich vor Habsucht und jedem unredlichen Gewinn, V, 4. Anschaulich wird im Testament Simeons die fressende Wirkung des Neides beschrieben: er beherrscht den Menschen ganz und gar und läßt ihn weder essen noch trinken, noch seines Lebens froh werden. Der Neidische schwindet dahin, der Beneidete blüht; der Neid raubt dem Menschen den Schlaf und quält ihn mit bösen Gedanken, er entstellt sein Angesicht, und selbst wenn der Mensch ernstlich will, ist es schwer, den Neid los zu werden: nur wer zu Gott seine Zuflucht nimmt, vermag dieses bösen Geistes Herr zu werden, Test. II, 3–5. Die allmähliche Entstehung des Zornes, seine furchtbare Gewalt über den Menschen und seine unheilvollen Folgen schildert Test. VII. Er macht den Menschen blind gegen sich und andere, der Zornige sieht nicht mehr die Wahrheit, er erkennt nicht Vater noch Mutter, nicht Freund noch Bruder. Er glaubt sich im Recht, während er schweres Unrecht tut; darum wird besonders hingewiesen auf die ersten Grade der zornigen Erregung; hier soll man ihn vor allem bekämpfen, weil später alles Zureden vergeblich ist und die Sache nur verschlimmert, Test. VII, 2–4. Mit der Warnung vor dem Zorn verbindet sich die vor der Lüge und Hochmut, ibd. Lüge und Hochmut sind auch die steten Genossen des Hasses, der im Testament Gads behandelt wird, Test. IX, 3. 5. Wie der Haß gegen Gott und Menschen frevelt, wird hier in vielen einzelnen Zügen eingehend dargelegt. Im Hasse übertritt man das Gebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten, IX, 4, vgl. I Joh. 2, 10 f.; 3, 15; 4, 20 f.; der Haß will die Lebendigen töten, ibd., cf. I Joh. 3, 15; er gönnt keinem Nebenmenschen sein Glück, er treibt zu Verleumdung und Hochmut und Streit und geht

überall auf das Verderben anderer aus, IX, 3–5. Auch hier ist der Kampf des Guten gegen das Böse im Menschen nicht leicht: wer einmal mit dem Gift des Hasses erfüllt ist, wird nicht leicht dieser Leidenschaft Herr werden. Was vor dem Hasse am besten bewahrt, ist die Furcht Gottes, die Scheu vor dem Unrecht, das man gegen Gott begeht, wenn man den Gelüsten des Hasses folgt, daneben aufrichtige Demut. Wenn jemand dem Nächsten unrecht tut, so soll dieser es ihm in Frieden unter vier Augen sagen, und wenn der andere bekennt und bereut, ihm vergeben, vgl. Mt. 18, 15 ff., keinesfalls sich aufs Streiten einlassen und den Haß bei sich dulden und wachsen lassen. Und auch wenn er nicht bereuen will, soll man doch vergeben und Gott die Vergeltung anheimstellen. Test. IX, 6; sich selbst soll man sorgfältig hüten vor dem Neid gegen das Glück anderer, sowohl der Frommen wie der Gottlosen: sterben müssen ja doch alle, und wenn der Gottlose nicht Buße tut, so ist ihm die ewige Strafe aufbehalten. Der Fromme aber ist neidlos und in allen Stücken Gott dankbar, ibd. 7. Was das Gebot der Nächstenliebe alles umfaßt, ist eingehender dargelegt als in irgend einer andern jüdischen Schrift (außer etwa Slav. Hen. 9, 1); es gehört dazu z. B. auch, daß man seinen Bruder doch ja nicht beschäme oder entehre, wie an dem Beispiel Josephs gezeigt wird, vgl. Test. XI, 11–17; vielmehr die Fehler des andern verberge und zudecke; daß man ihn mit aufrichtigem Herzen liebe, IX, 6. 7., daß man Barmherzigkeit übe gegen jeden Bedürftigen, Test. V, 3. 5. 7; Slav. Hen. 50, 5; 51, 1 ff., und wenn man nicht tätig helfen kann, wenigstens Mitleid habe, Test. VI, 6. 7. Barmherzigkeit soll man üben gegen jedermann ohne Unterschied (also nicht fragen, wer der Nächste ist), ja auch gegen die unvernünftigen Tiere, VI, 5; Slav. Hen. 58, 4–6; 59, 1. Dabei soll man ja des erlittenen Unrechts nicht gedenken, vgl. Slav. Hen. 50, 4. Denn in demselben Maße, wie sich ein Mensch über seinen Nächsten erbarmt, erbarmt sich der Herr über ihn, VI, 8, cf. Mt. 6, 14 f.; 18, 21 ff. Der Fromme hat Erbarmen auch mit den Sündern, ja selbst mit denen, die ihm Böses zu tun beabsichtigen; er warnt den Gottlosen, sucht ihn zu bekehren und besiegt den

Bösen mit guten Taten, die er ihm erweist, XII, 4, und bittet für ihn. XI, 18. „Redet die Wahrheit, ein jeglicher mit seinem Nächsten, und liebet Gott in eurem ganzen Leben und einander mit wahrhaftigen Herzen," ermahnt Test. VII, 5, vgl. VII, 6, s. a. Eph. 4, 25.

Dies alles gehört zu der rechten Erfüllung der Gebote Gottes, denn auf das Gesetz laufen schließlich die meisten Ermahnungen hinaus. In ihm faßt sich alles zusammen. Bei alledem beobachten wir nicht so sehr eine besondere psychologische Feinheit, mit der der Inhalt der sittlichen Forderung auseinandergelegt würde, nicht eine besondere Klarheit und Konsequenz des Denkens, das die sittlichen Gebiete logisch umfaßte und ausbaute, vielmehr ist es ausschließlich der Ernst sittlichen Wollens, die energische Bemühung, dem Gebote wirklich zu genügen, welche dazu führen, daß der Inhalt desselben immer tiefer erfaßt wird. Dabei ist die Anschauung durchaus optimistisch; daß man das Gebot in diesem Umfange erfüllen könne, erscheint selbstverständlich, der Fromme spricht von seiner Frömmigkeit und seinen guten Taten zwar mit Demut, aber ebenso ungescheut und offen, wie von seiner Sünde und Buße.

5. Ein weiteres Merkmal der Auffassung der Sünde tritt uns entgegen, wenn wir beachten, wie dieselbe mit dem Einfluß *übernatürlicher Mächte* in Zusammenhang gebracht wird. Anknüpfend an ältere Werke, namentlich die Jubiläen, herrscht in den Testamenten die Vorstellung, daß die Menschen überall von bösen Geistern umgeben sind, welche auf jede nur mögliche Weise sie zu verführen und ihnen zu schaden suchen. Ihr Anführer heißt Beliar, der Teufel. Er wohnt in der Luft (*ἀέριον πνεῦμα*), XII, 3; vgl. Eph. 2, 2; 6, 12. Von Beliar stammen die sieben bösen Geister im Menschen, Test. I, 2, die ihn beständig zur Sünde in allen ihren Formen (Hurerei, Begierde, Streitsucht, Gefallsucht und Zauberei, Hochmut, Lüge, Ungerechtigkeit etc.) reizen, vgl. Eph. 2, 3. Der Begriff „Geist" schwankt dabei unklar hin und her zwischen der alttestamentlichen Auffassung, wonach der Geist eine den Menschen beherrschende Kraft darstellt, die *unpersönlicher Art* ist, aber

ihn überwältigt, und der, sagen wir einmal so, animistischen Auffassung, wie wir sie bei den Babyloniern und im ganzen Orient finden, wonach der Geist ein persönliches Machtwesen ist, das von dem Menschen Besitz nimmt, so daß sein eigenes Ich durch das des fremden bösen oder guten Geistes verdrängt wird. So heißt es zum Beispiel Test. IV, 20: *δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τὸ τῆς πλάνης*. Beide sind offenbar als Kräfte gedacht. Mitten zwischen beiden steht der Geist *τῆς συνέσεως τοῦ νοός*, wiederum abstrakt zu fassen als die Fähigkeit zur Selbstentscheidung. Oder wir lesen von dem Geist des Neides, daß er, von Beliar gesandt, Test. II, 3. 4, die gesamte Natur des Menschen beherrsche u. s. w., daß er die Seele zornig mache und den Leib verderbe, den Schlaf raube: all das kann noch im Sinne der alttestamentlichen Anschauung verstanden werden. Dann aber heißt es schließlich, daß der Neidische den Menschen erscheine, wie wenn er einen bösen und vergiftenden Geist hätte, II, 4: und im ganzen ist die zweite Anschauung die vorherrschende. Wieweit z. B. der Geist der Hurerei, *πνεῦμα πορνείας*, persönlich oder unpersönlich gedacht ist, III, 9; IV, 14, ist nicht sicher auszumachen, dagegen ist der Begriff Geist ohne Zweifel mehr persönlich gedacht, wenn es heißt, daß jeder böse Geist gegen Israel anstürme (*προσβάλλει*), III, 5, wenn den Menschen verheißen wird, daß sie die bösen Geister in die Flucht schlagen, V, 7, und einst niedertreten werden, II, 6; III, 18;[1] VI, 9, ebenso wenn es von den Heiden heißt, daß sie den Geistern der Verführung folgen, VIII, 3, oder daß der Teufel den Gottlosen bewohne wie sein eigen Gefäß, *ὡς ἴδιον σκεῦος*, VIII, 8. Wenn es berechtigt wäre, um jeden Preis eine einheitliche Anschauung zu erzwingen, so müßte die zweite den Ausschlag geben. Allein eine gewisse Unbestimmtheit haftet allen derartigen volkstümlichen Vorstellungen mit Notwendigkeit an und auch ein Hinundherschwanken zwischen der Vorstellung von mehr persönlichen Geistwesen und von unpersönlichen Geisteskräften bereitet dem Denken keine Schwierigkeit. Der Anführer und Regent der bösen Geister wird jedenfalls als

[1]) Siehe zur Stelle Volz, Jüd. Esch. 354.

persönliches Geistwesen gedacht. Genug, daß der Mensch weiß, daß er überall um sich Kräfte der Verführung hat und daß in ihm ähnliche böse Kräfte wirksam sind. Darum ist der Kampf um das Gute ein beständiger Kampf gegen böse Geister, Test. XI, 7.[1]) Wer sie in seinem Sinne nicht aufkommen läßt, den kann Beliar nicht bezwingen, I, 4. Wer Gott fürchtet und den Nächsten liebt, dem kann Beliar nicht schaden, XII, 3. Der Fromme tötet den Teufel durch gute Taten, X, 3. Wenn jemand zu Gott seine Zuflucht nimmt, so läuft der böse Geist fort, II, 3, vgl. Jak. 4, 7: *ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ· ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν.* Wer aber fällt, der hat die Schmach vor Gott, vor Menschen und vor Beliar selbst, I, 4. Die eigentliche Spekulation über die Welt der bösen Geister tritt zurück, vgl. jedoch I, 5; die ganze Welt dieser Vorstellungen dient vor allem dazu, den Ernst des Kampfes, in den der Mensch gestellt ist, zu veranschaulichen. Und darin liegt ihre Bedeutung für unsere vorliegende Aufgabe. Das Böse ist eine selbständige objektive furchtbare Macht; sie wirkt außerhalb des Menschen, reicht jedoch von außen auch in ihn selbst hinein. Wie das Neue Testament und die ganze urchristliche und spätere Literatur überall die nämlichen Vorstellungen als allgemeingültige Anschauung voraussetzt, liegt auf der Hand.

Dabei ist auch in den Testamenten die Reinheit und Tiefe der Gedanken dann am deutlichsten zu erkennen, wenn sich die Darstellung möglichst genau an die alttestamentliche Psychologie anschließt, und weiter wenn es sich wirklich darum handelt, den inneren sittlichen Widerstreit im Menschen zu beschreiben. Dann tritt das Abstruse und Fremdartige dieser Vorstellungen fast ganz zurück. Vgl. Test. IV, 20: nachdem dort von den zwei Geistern, die im Menschen vorhanden sind, gesprochen ist, heißt es: *καὶ τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας μαρτυρεῖ πάντα καὶ κατηγορεῖ πάντων καὶ ἐμπεπύρισται ὁ ἁμαρτήσας ἐκ τῆς ἰδίας καρδίας καὶ ἆραι πρόσωπον οὐ δύναται πρὸς τὸν κριτήν.* Hier steht in ganz alttestamentlicher Weise *καρδία* für das den Testamenten übrigens wohlbekannte *συνείδησις* (I, 4). Der innere Widerstreit und die verzehrende Anklage des Gewissens wird in lebendiger und anschaulicher Weise zum Ausdruck gebracht: der Spuk des Dämonenglaubens ist verschwunden (ganz ebenso wie es total verkehrt ist, zur Erklärung des Rö. 7, 14 ff. sich findenden

[1]) Vgl. auch Apok. Abr. (ed. Bonwetsch) 13.

„Pessimismus“ des Paulus die Vorstellungen von den in der Luft hausen den bösen Geistern beizuziehen). Beide Gedankenreihen stehen nebeneinander und haben ihre gesonderte Geschichte: das merkwürdige ist eben dies, daß beide im Judentum, wie gerade auch die Testt. zeigen, zur Steigerung des Erlösungsbedürfnisses beitragen.

6. Wo der Kampf gegen die von allen Seiten drohende Sünde so im Vordergrunde steht wie in dieser Literatur, da ist ein gewisser asketischer Zug der Frömmigkeit nicht befremdlich. Als Selbstzweck oder als Mittel zu einer höheren Stufe der Frömmigkeit wird die Askese zwar nicht bezeichnet: allein es gibt doch Verhältnisse, welche dem Frommen Enthaltung in manchen Dingen zur Pflicht machen. Denn zu groß ist die Macht der Sünde geworden. Dies zeigt sich äußerlich schon in der Verfolgung der Frommen durch die Gottlosen. Sie nötigte zu Zeiten die Frommen, die Einsamkeit der Wüste aufzusuchen, Ps. Sal. 17,16 f. Die allgemeine Verderbnis der Welt hat sich so gesteigert, daß das Endgericht nahe sein muß. Selbst dazu beizutragen, daß die messianische Zeit komme, wie die Zeloten wollten, war durch den „Quietismus“ dieser volkstümlichen wie der pharisäischen Frömmigkeit ausgeschlossen. Die Kreise der Frommen wußten, daß ihre Kraft in etwas anderem liege. Bezeichnend ist, was nach der ass. Mos. statt dessen als Weg zur Rettung empfohlen wird. Die Frommen beschließen, drei Tage zu fasten und dann in eine Höhle auf dem Felde zu gehen und lieber so das Martyrium zu erleiden, als die Gebote Gottes zu übertreten. Denn das unschuldige Blut der Frommen wird das Eingreifen Gottes zum Gericht über die Welt beschleunigen, ass. Mos. 9,5—10,1 ff. Die Flucht in die Einsamkeit steht hier in engster Beziehung zu der Erwartung des nahenden messianischen Gerichts: in der Welt ist es nicht möglich, diesem Gerichte entgegenzugehen. Die Parallele zu dem Verhalten Johannis des Täufers, aber auch der fundamentale Unterschied, der diesen Mann von der quietistischen Frömmigkeit der „Frommen“ scheidet, liegt klar zu Tage. Johannes will sein Volk vor dem Gericht zur Buße führen, jene Frommen wollen sich selber retten und Gott durch ihr Leiden und Dulden zum Einschreiten zwingen. Die Testamente der zwölf Patriarchen kennen die Askese ebenfalls fast

nur im Zusammenhang mit der Buße. Die Ehe wird nicht verworfen, sondern empfohlen, III, 9; der mäßige Genuß des Weines nirgends bekämpft, vgl. IV, 14. 16; nur wer Buße tut, enthält sich alles Weines und Fleisches, vgl. I, 1; IV, 15. Der einfältige Fromme meidet jeden Luxus in Essen und Trinken, V, 4. 7; es scheint allerdings V, 7 empfohlen zu werden, lieber überhaupt Wein, der irreführt, nicht zu trinken. Mehr nach Askese sieht aus, was V, 2 von der Enthaltsamkeit in der Ehe gesagt wird; allein der Lohn der Enthaltsamkeit Rahels ist wiederum Kindersegen; vgl. außerdem zu Test. V, 2 Tob. 8, 7 und zu Test. VIII, 8 siehe I Kor. 7, 5. Das Fasten wurde auch bei diesen Frommen allerdings mit Eifer betrieben, vgl. Mt. 9, 14 (die Jünger des Johannes) und vgl. 11, 18; Apoc. des Elias 23, 8 ff.; Test. X, 2. Joseph fastet in Ägypten die ganzen sieben Jahre hindurch, während welcher die Ägypterin ihm zusetzt; er trinkt keinen Wein, gibt drei Tage in der Woche seine Nahrung den Armen und Kranken, XI, 3. Wie Daniel aber und seine Freunde erschien er bei alledem, als ob er in Üppigkeit lebte; denn die um Gottes willen fasten, bekommen ein liebliches Angesicht, XI, 3. Gott hat Wohlgefallen an solchen Frommen, XI, 9, der Lohn aber, den Joseph empfängt, ist durchaus diesseitiger Natur, vgl. noch XI, 18. Von einem freiwilligen Verzicht auf das Diesseits um des Jenseits willen ist bei alledem nicht die Rede. Überhaupt tritt in den Testamenten wie in den Psalmen Salomos der Blick auf das Jenseits nur wenig als bestimmendes Motiv der Frömmigkeit hervor. Daß es ein Gericht nach dem Tode gibt, welches den Gottlosen auf ewig verdammt, steht selbstverständlich fest, vgl. III, 4; VI, 10; IX, 7, ebenso daß es eine Auferstehung gibt für die Frommen, IV, 25 (vielleicht christlich überarbeitet); VI, 10; XII, 10, eine doppelte Auferstehung, zur Herrlichkeit und zur Schande, XII, 10 (Auferstehung bloß der Frommen, während die Gottlosen im Tode bleiben, Ps. 3, 12). Diese Überzeugungen werden gelegentlich berührt, aber sie spielen keine besonders wichtige Rolle.[1]) Es überwiegt in beiden Werken,

[1]) Stärker tritt der Jenseitigkeitscharakter der Frömmigkeit im slav. Henoch hervor, vgl. 42, 10; und besonders muß hervorgehoben werden,

namentlich in den Psalmen Salomos das Interesse an der nationalen messianischen Hoffnung. Ähnlich auch in Luk. 1 und 2, vgl. 1,32. 54 f. 68 ff.; 2,30 ff. Man preist diejenigen selig, welche die Tage des Messias erleben dürfen, vgl. Ps. Sal. 17,44; 18,6; Luk. 2,26. 29; 10,23 f.; Mt. 13,16 f. Doch wäre es ein Irrtum, wenn man daraus schließen wollte, daß die individuelle Zukunftshoffnung den Kreisen dieser Frommen deshalb gleichgültig gewesen sei. Wenn bei den Lebenden die sichere Hoffnung, daß die Erlösung Israels nahe sei, dieselbe zurückdrängte, die Sterbenden erinnerten und trösteten sich ihrer um so mehr und hofften, der Auferstehung der Gerechten teilhaftig zu werden. Zur Frömmigkeit gehörte auch, daß man sein Herz nicht an das Vergängliche hänge, Test. XII,6, und daß man nicht meine, um jeden Preis lange leben zu müssen; auch das stellt der Fromme dem Willen Gottes anheim, V,4. Im Angesichte des Todes aber tröstet er sich der Auferstehung mit Abraham, Isaak und Jakob, Test. XII,10.

Charakteristisch ist auch, wie die Jünger Jesu, wo immer der Herr von der Zukunft des Reiches Gottes redet, fast stets mit Fragestellungen bei der Hand sind, welche sich auf die sichtbare nationale Wiederherstellung des Reiches Davids beziehen. Ihre Gedanken bewegten sich im wesentlichen innerhalb der nationalen Zukunftshoffnung. Durch die Gerichtspredigt des Täufers und Jesus war dieselbe allerdings etwas anders geworden, als die volkstümlichen Anschauungen, in denen die richtende Tätigkeit des Messias sich zu sehr auf das Gericht über die Heiden und die offenbaren Frevler Israels beschränkte. Von dieser nationalen Zukunftshoffnung war die allgemeine individualistische Eschatologie (Weltgericht, Totenauferstehung, jenseitiger Äon etc.) damals noch nicht so klar getrennt wie in den späteren Apokalypsen (vor allem IV Esra und II Bar.) und bei den späteren Rabbinen. Aber in den eschatologischen Äußerungen Jesu, gleichviel, ob er mehr in den Bildern der nationalen Zukunftshoffnung oder den Ideen der allgemeinen Eschatologie sich bewegt, überwiegt durchaus die Betonung der sittlichen Verantwortung, die ganze Strenge der alles umfassenden sittlichen und religiösen Forde-

---

daß der Autor dieses Buches es ausdrücklich betont, daß der Mensch, um zu dieser richtigen Frömmigkeit zu gelangen, sich von dem gewöhnlichen Weg, dem Wege dieser Welt, abwenden müsse. Die richtige Frömmigkeit ist Resultat einer Bekehrung von dem Wege dieser Welt zu dem rechten Weg, der nach dem Himmel führt.

rung, die sich daraus ergibt, daß der Mensch in diesem Leben nur eine Zeit der Vorbereitung auf das jenseitige besitzt. Alles gilt es hinzugeben um dieses jenseitigen Lebens willen, und schwer, ja unmöglich ist es dem Menschen, dasselbe zu erlangen. Die Gerichtsgleichnisse mit ihrem immer neuen Ruf zur Wachsamkeit, ihren Ermahnungen zur sorgsamsten Ausnützung der Vorbereitungszeit, die Ausschließlichkeit, welche für den einen jenseitigen Zweck gefordert wird — all das war trotz der Anknüpfung an das Vorhandene, in seiner Einfachheit und doch Unermeßlichkeit, als ein Ganzes und alle einzelnen Ansätze überfliegend, etwas Neues, Überwältigendes, Erschütterndes. Der Ernst der Sünde, der volle Inhalt dessen, was Gott wirklich fordert, trat nirgends auch nur entfernt so vor Augen, wie in den Reden und, was noch mehr von Bedeutung ist, in der Persönlichkeit Jesu. Was er von seinen Jüngern verlangte, war in der Tat eine bessere Gerechtigkeit als der Pharisäer und Schriftgelehrten, und die stete Beziehung auf das jenseitige Gericht, dem jeder einzelne entgegengeht, bedeutete auch für die Kreise, an welche seine Predigt zuerst erging, eine starke Verschärfung der Forderung. Freilich wußte man dort längst vom Gericht, aber diese Folgerungen zu ziehen, lag auch dem Verfasser der Testamente z. B. noch fern. Von dem wichtigsten nämlich, daß die Entscheidung an Jesu Person selbst sich vollzieht, war hier absichtlich nicht die Rede.

Die bisherigen Darlegungen haben wohl deutlich genug gezeigt, daß dieser Typus einfacherer jüdischer Frömmigkeit, wiewohl er durchaus jüdisch bleibt, doch von dem spezifisch pharisäisch-rabbinischen Typus sich unterscheidet, und daß in ihm nicht wenige Momente sich finden, welche dem Christentum entgegenkamen. In beider Hinsicht sind die Grenzen nicht so scharf zu ziehen, als es zunächst möglich und nötig erscheint. Die judenchristlichen Teile der ersten christlichen Gemeinde konnten in der Tat in vielen Beziehungen mit der Gemeinde der jüdischen Frommen in Verbindung bleiben, nicht bloß die kanonische, sondern auch spätere Literatur konnte ohne Schwierigkeit und mit geringer Überarbeitung vom Judentum in das Christentum übernommen werden;[1]) die Er-

[1]) Vgl. zu der dargestellten Auffassung der Sünde in diesen jüdischen Schriften z. B. die Lasterkataloge in christlichen oder christlich überarbeiteten Schriften, z. B. Barn. 19 f.; Past. Herm., Mandata, vor allem Mand. VIII, ferner Anon. Apok. (ed. Steindorff, Tt. Uss. XVII 3a) 11, 9 ff. (beachte vor allem 12, 1 ff.: ein Tag, an dem ich mich nicht gewendet hatte zu den Kindern Israel: ich fand ihn aufgeschrieben gegen mich, indem es ein Vergehen war, auf meiner Schriftrolle. Wieder das natio-

mahnungen des Briefes Jakobi finden sich fast durchgängig auch in gleichzeitigen jüdischen Schriften. Und was die eigentlich pharisäische, die offizielle Frömmigkeit anlangt, so ist zu beachten, daß auch sie sich nur allmählich herausgebildet hat und vor allem, daß sie in schärferen Gegensatz zu jener einfacheren Frömmigkeit erst getreten ist, als dieselbe mehr und mehr christlich wurde. Bis dahin war der Gegensatz nur latent vorhanden; die Achtung vor den Lehrern des des Gesetzes auf Mosis Stuhl ließ ihn nicht aufkommen. Der gemeinsame Gegensatz gegen die Sadducäer wirkte als einigende Kraft. Mit der Predigt Johannes des Täufers aber und vollends mit dem Auftreten Jesu wurde der Gegensatz mit einem Male akut; denn damit war zugleich etwas Neues auf den Plan getreten, was die jüdische Frömmigkeit über sich hinaushob. Natürlich konnte es sowohl früher, als später geschehen, daß der Ernst sittlicher Durcharbeitung des Gesetzes, wie er die jüdische Frömmigkeit auszeichnete, sich einte mit der subtilen Schärfe der Gesetzesauslegung, die die Stärke der Gelehrten war. Neben den Schriftgelehrten, die den andern unerträgliche Lasten auflegten und selbst mit keinem Finger daran rührten, Mt. 23, 4, gab es auch solche, welche sich in jeder Richtung bemühten, dem Gesetz bis ins einzelnste nachzuleben. Ihnen mußte die Last unerträglich werden; die unscheinbarsten Gebote mußten für sie zu unlösbaren Aufgaben werden. „Du sollst dich nicht lassen gelüsten!" hieß das Gebot. Wie soll das möglich sein? Die einfachste Überlegung zeigte, daß es gar nicht möglich sei, dies Gebot in bezug auf irgend einen Gegenstand auch nur zu denken, ohne es schon zu übertreten. Das Gebot hielt nicht von der Sünde zurück, sondern schuf sie selbst, Röm. 7, 7 ff. Mit dieser Schärfe und Energie werden freilich nur wenige die Reflexion über das Gesetz getrieben haben; die Erkenntnis aber, daß das Gesetz in seinem vollen Umfang unerfüllbar ist, ist dem Judentum in jenen letzten

nale Motiv!) Außerdem sind als Sünden erwähnt: Unterlassung eines Krankenbesuchs oder eines Besuchs bei Witwen und Waisen, des Fastens, des Gebets zur rechten Zeit etc. Sehr charakteristisch ist auch der Lasterkatalog Slav. Hen. 10; 40, 13 und ähnliche Stellen.

Zeiten in der Tat noch aufgegangen. Nur dies haben wir in diesem Kapitel noch ins Auge zu fassen. Ein innerjüdisches Zeugnis hiefür bieten vor allem die beiden großen Apokalypsen II Bar. und IV Esra.[1])

7. Die allgemeinen Grundlagen der Frömmigkeit sind dieselben wie überall: es ist die Tatsache der Erwählung Israels, aufs sicherste verbürgt durch den Besitz des Gesetzes, II Bar. 21, 21; 44, 3 ff.; 48, 22–24; 77, 3 ff.; IV Esr. 5, 23 ff. Aber die optimistische Anschauung, daß es dem Menschen unter Gottes Beistand möglich sei, dasselbe zu erfüllen, ist schwer erschüttert. Hin und wieder mag es einzelne Fromme geben, die das Gesetz wirklich erfüllten, IV Esr. 7, 139, die Väter z. B. oder Jeremia, Baruch (II Bar. 9), Esra selbst, IV Esr. 8, 47 f., ja sogar vielleicht auch einzelne Heiden, IV Esr. 3, 36; II Bar. 21, 11, vgl. Röm. 2, 26 f.,[2]) — diese Möglichkeit wird nur sehr zweifelnd angenommen, — aber den Lobpreisungen der Frömmigkeit Esras (IV Esr. 7, 76 f.; 8, 47; 13, 53 ff.) merkt man nur zu deutlich die eigene Seelenangst des Verfassers an, vgl. 6, 32 ff.; 8, 3 ff. und Anon. Apoc. 5, 14 ff. Esra kennt keinen andern Weg zur Gerechtigkeit, als das Halten des Gesetzes, 7, 17; 8, 36 f. ps. Er zweifelt auch gar nicht daran, daß das Gesetz zum Leben gegeben sei, 5, 23 ff.; 7, 21. 129, aber so gewiß das Gesetz zum Leben gegeben ist, so gewiß ist es zum Verderben ausgeschlagen durch die Sünde der Menschen. Das Gesetz bleibt in seiner Herrlichkeit, es behält seinen Charakter als göttliche Offenbarung, aber die Menschen gehen durch dasselbe verloren, 9, 31–37; cf. Röm. 7, 11. 14 etc.

---

[1]) Vgl. Schiefer, Die religiösen und ethischen Anschauungen des IV. Esrabuchs; derselbe, Sünde und Schuld in der Apokalypse des Baruch, ZWTh. 1902, 327 ff. (bietet nur wenig zu unserer Frage).

[2]) Auch sonst in der rabbinischen wie in der hellenistischen Literatur finden wir die Anschauung, daß es sündlose Gerechte gebe, vgl. Schabb. 55a (Phil. de poen. II, 405), neben der andern, daß alle gesündigt haben, Lev. r., c. 14, zu 12, 2; Ex. r., c. 31 (22, 25), vgl. Weber, S. 232 f. und oben c. 29, 9. Allein einzelstehende Aussagen bedeuten nicht viel gegenüber der Frage, welches die religiöse Gesamtstimmung ist. Und hiefür leistet das IV. Buch Esra mehr als viele einzelne Talmudstellen.

Warum? Die Schuld trägt die im Menschen von Natur wohnende Sünde. Die Überzeugung von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen im Zusammenhang mit der an Gen. 3 anknüpfenden Lehre von der Vererbung einer bösen Anlage im Menschen hat hier mit einem Male eine überaus große Bedeutung gewonnen. Die gewöhnliche Spekulation (vgl. noch vita Ad. 34; Apoc. 14) führte meist mehr (siehe vita 44) aus, wie sich von hier aus das Übel über die Menschheit, die Tierwelt, ja die ganze Natur verbreitet habe. Wirkliche Unfreiheit zum Guten wird auch vita 44 nicht gelehrt; Apoc. 30 ist das Gegenteil vorausgesetzt.

In der Esraapokalypse aber und in der syrischen Baruchapokalypse (wie schon vorher bei Paulus) wird die Geschichte Gen. 3 auch das Mittel, um die Allgemeinheit der Sünde, respektive der sündigen Anlage zu erklären und zu begründen. Das wichtige daran ist nicht dieser Erklärungsversuch, sondern der Ernst, mit welchem die allgemeine Unvollkommenheit und sittliche Schwäche des Menschen als Schuld empfunden wird: vgl. IV Esr. 8, 35. Bisher hatte man diese Unvollkommenheit auch gekannt und gefühlt, aber sie hatte nicht sonderlich gedrückt; man konnte trotzdem ein Frommer sein: jetzt aber wirkte das unerbittlich fordernde: du sollst! des Gesetzes sich auch in dieser Richtung aus. Mit dem ernsten und heißen Bemühen, ihm zu genügen, kam die Erkenntnis, daß im Menschen ein unüberwindliches Hindernis vorhanden sei, die angeborene Sünde. „Du gabst das Gesetz, aber du nahmst das böse Herz nicht von ihnen," IV Esr. 3, 20. Dasselbe, was die Propheten dem Volke so oft entgegenhalten, daß es von Natur ein böses Herz habe, das wird nun fast wie ein Vorwurf gegen Gott gewendet. Das Gesetz konnte ebensowenig wie die Heilstaten an Israel wirkliche Frucht schaffen, denn der Keim der Sünde (malignitas radicis) blieb doch im Herzen. IV Esr. 3, 9 ff. 20–22. Theoretisch besteht auch die Möglichkeit, aus eigener Kraft, durch eigenen Willensentschluß das Gesetz wirklich zu erfüllen, 7, 72. 89; 14, 34; aber diese Möglichkeit ist im Grunde nur da, um des Menschen Verantwortlichkeit zu begründen, vgl. II Bar. 48, 40. Faktisch ist es unmöglich.

das Gesetz zu erfüllen: auf mannigfaltige Weise wird gezeigt, wie die Sünde Adams die Versündigung aller folgenden Generationen nach sich gezogen habe, siehe IV Esr. 4, 30; 7, 118; 8, 35; II Bar. 23, 4; 48, 42; 54, 15; 56, 5 f., wie auf diese Weise jeder sein eigener Adam geworden sei, II Bar. 54, 19, wie alle Geschaffenen abgeirrt sind, weil sie alle das böse Herz haben, IV Esr. 7, 46. 48. Wozu aber das ganze Gesetz, wenn der Mensch es doch nicht erfüllen kann, 8, 12? Am Rande der Verzweiflung angelangt, klagt der Verfasser darüber, daß der Mensch ungefragt in dieses Leben hereingesetzt werde, um nachher gerichtet zu werden, IV Esr. 8, 5 ff.; II Bar. 48, 16. Wozu dieses Leben, wenn wir nicht anders können, als Werke des Todes tun, 8, 31, der Eitelkeit dienen, auf schändlichen Wegen wandeln und schließlich dem Gericht anheimfallen?! IV Esr. 7, 119–126, cf. 8, 56 ff.; 9, 9 ff. „Melius erat nos non adesse, quam advenientes vivere in impietatibus, et pati et non intelligere qua de re," 4, 12. Siehe weiter Kap. 34.

Eine ausgebildete Lehre von Erbsünde oder Vererbung der Schuld ist in IV Esr. und II Bar. nicht zu finden. Man hat den Eindruck, daß das nähere Nachdenken über diese Probleme eben erst begonnen hatte. Die Allgemeinheit der Sünde brauchte nicht bewiesen zu werden, ebensowenig der Satz, daß der Tod (und das Übel) ein Erbstück des ersten Menschenpaares sei. Dagegen bedurfte es näherer Ausführungen darüber, ob der Mensch, nachdem das Sündigen doch unvermeidlich ist, dafür wirklich verantwortlich gemacht werden könne. Das Interesse, die Verantwortlichkeit des einzelnen für sein Verhalten und sein Geschick im Jenseits zu betonen, und das andere Interesse, die Schuld aller möglichst allgemein zu behaupten — eben weil der Verfasser sich selbst schuldig fühlt —, diese beiden Interessen widerstreiten sich noch einigermaßen, war doch die Tatsache der allgemeinen Schuldhaftigkeit und Sünde bisher eher ein Motiv der göttlichen Gnade gewesen; selbst IV Esra benützt es noch in diesem Sinne, vgl. 3, 35. Wir finden dementsprechend nicht die Anschauung, daß die Menschheit in lumbis Adae gesündigt habe, auch 7, 118 steht davon nichts; ebensowenig die Anschauung, daß die Schuld Adams den Nachkommen angerechnet werde. Vielmehr ist die Anschauung zunächst allgemein die, daß Adams Fall dem Menschengeschlecht geschadet habe. Dabei bleibt z. B. II Bar. 48, 42 stehen, ohne näher zu sagen wié. (Die Stellen, wo nur von der Fortpflanzung des Todes die Rede ist, scheiden aus, z. B. IV Esr. 3, 7; II Bar. 17, 3; 19, 8; 23, 4; 54, 15 etc.; die Lehre vom Erbtode bestand ja längst.) In IV Esra aber besteht der dauernde Schaden offenbar in der permanens infirmitas,

welche seitdem allen Menschen eignet, 3, 20 ff. Denn seit Adam ist in dem Menschen eine „Schlechtigkeit des Keims“, malignitas radicis, und zwar im Herzen, a. a. O. Bildlich 4, 30: granum seminis mali seminatum est in corde Adam. Diese malignitas radicis, die sich u. a. in dem sensus (= *böser* Trieb, 14, 34) äußert, hat freilich neben sich das göttliche Gesetz, lex in corde populi cum malignitate radicis, 3, 20 ff.; 9, 33. 36. Allein discessit quod bonum est et mansit malignum, die Väter z. B. non custodierunt, quod in eis seminatum erat, 9, 33. Daher ist jetzt das Herz cor malignum bei allen Menschen wie bei Adam, 3, 26; 7, 48. *Daher kann* man sagen: si enim tu (Adam) peccasti, non est factum solius tuus casus, sed et nostrum, qui ex te advenimus, 7, 118. Die malignitas radicis ist in IV Esra ganz allgemein die sündige Anlage, nicht aber etwa speziell die Sinnlichkeit, während in II Bar. 56, 6 in der Tat diese Triebe als die wichtigste Folge der Sünde Adams, soweit es sich um weiteres *Sündigen* handelt, erscheinen. Wie alt diese spezielle Spekulation ist, sahen wir S. 450 f.

Die andere Tendenz ist, die Verantwortlichkeit aller Menschen trotz dieses gemeinsamen Sündenverhängnisses zu betonen. Hiezu dient die gelegentlich hervorgehobene Tatsache, daß es doch einzelne gibt, die das Gesetz gehalten haben, daß es wirkliche Fromme gibt, die die künftige Herrlichkeit als Lohn empfangen u. s. w. Im übrigen wird die Freiheit und Verantwortlichkeit einfach als Behauptung hingestellt, und jede Übertretung als willentliche Sünde bezeichnet: accipientes libertatem spreverunt altissimum, IV Esr. 8, 56. Die Nichtigkeit des Menschen entschuldigt ihn nicht, sondern läßt seine Übertretung nur noch frevelhafter erscheinen, vgl. II Bar. 19, 2 ff.; 48, 29. In II Bar. 54, 15. 19 wird geradezu behauptet, daß Adams Fall *nur* den Tod gebracht habe, im übrigen sei jeder für sich selbst an seinem Verderben schuldig, jeder sein eigener Adam. IV Esra würde *das wahrscheinlich zugegeben haben*; man würde ihn falsch verstehen, wenn man annähme, daß er irgendwie die eigene Verantwortlichkeit des Sünders für sein Los durch seine Aussagen über Adams Sünde beschränken wolle.

Die Argumentation Pauli Rö. 5, 12—21 ist durchaus eigentümlich orientiert, wie auch die Fragestellung wesentlich anderer Art ist. Paulus bespricht z. B. die Frage, wie es Sünde gegeben haben könne vor dem Gesetz, eine Frage, die den Verfassern der beiden Apokalypsen fernliegt. Ferner will Paulus darauf hinaus zu zeigen, daß das Verhalten eines einzelnen vielen nur *mittelbar Beteiligten* (Abstammung oder Glaubenszusammenschluß) zum Schaden oder zum Heile gereichen könne; er zielt aber auf das *letztere* ab, das erstere ist nur *Hilfslinie*. Und auch hierin ist es ihm hier nicht darum zu tun, die allgemeine Sünden*not* der Menschen zum Ausdruck zu bringen (cf. Rö. 7), sondern zu zeigen, daß der allgemeine Tod auch vor dem Gesetze schon erkennen lasse, daß alle gesündigt haben. Konnte der *Tod* herrschen durch Einen, so doch noch vielmehr das *Leben*!

Auf die Fragen, die II Bar. und IV Esr. behandeln, vermochte das Judentum keine Antwort zu geben: es konnte sie höchstens zurückdrängen zu gunsten einer milderen, weniger reflektierten und pessimistischen Auffassung oder sie in dem alles beherrschenden Streben nach gesetzlicher Korrektheit ersticken. Der wirkliche pädagogische Zweck des Gesetzes aber war erfüllt, wenn es diese Fragen erzeugt hatte. Es hatte das tiefste Verlangen nach Erlösung von sich selbst gewirkt. Wer meine Gebote hält, wird dadurch leben, hieß es Lev. 18, 5. Es hatte sich gezeigt, daß das Gesetz diesen Zweck nicht erfüllen könne. Die Zukunft mußte der religiösen Überzeugung gehören, welche eine andere, bessere Stellung zu dem im Gesetz sich ausdrückenden Willen Gottes dem Menschen zu geben vermochte. Alle andern Versuche konnten nur Repristinationen des Alten werden, keine prinzipielle Lösung des Problems darbieten.

XXXI. Kapitel.

Strafe und Vergeltung im Diesseits. Die Auffassung des Leidens.

So sehr das Judentum nach außen als eine geschlossene Einheit auftrat, so wenig lassen sich, wie die vorangehenden Ausführungen gezeigt haben, im Innern die verschiedenartigen Typen der Ausgestaltung religiösen Lebens verkennen. So stark die Bande sein mochten, welche zumal seit der römischen Zeit die verschiedenen Gruppen zu einer geistigen Einheit zusammenschlossen, es blieb immer noch Raum für eine große Menge von Einzelmeinungen, auch in wichtigen religiösen Gebieten. Die Autorität, welche das Erbe der Vergangenheit genoß, wirkte so stark, daß neue Gedanken nur neben die alten treten konnten, nicht aber dieselben zu verdrängen mochten. Der Unterschied mochte noch so stark und tiefgreifend sein: das Alte behielt sein Recht und äußerte seine Wirkung. Dieses Nebeneinander des Alten und Neuen läßt sich besonders deutlich beobachten in den Anschauungen

von der Strafe und Vergeltung des Bösen, in der Beurteilung des Unglücks und Leidens und den hieraus sich ergebenden Folgerungen für die religiöse Selbstbeurteilung.

1. Die Grundlage bildete hier die Vergeltungslehre Ezechiels, die ihrerseits eine individuelle Anwendung der Lehre war, welche das nationale Geschick, insonderheit das Exil, dem Volke ein für allemal eingepflanzt hatte. Über diese individuelle Straftheorie strebte schon das ältere Judentum mit Energie hinaus, und seit dem Zeitalter der Makkabäer ist sie prinzipiell überwunden durch den Glauben an eine Vergeltung im Jenseits. Welch einen Umschwung der gesamten religiösen Überzeugung und der ganzen hierauf sich gründenden Weltanschauung dies bedeutet, ist leicht einzusehen: es ist dies eines der wichtigsten geistigen Ereignisse der jüdischen Religionsgeschichte. Gleichwohl aber blieb das Alte daneben bestehen und übte seinen Einfluß auf die Gemüter weiter aus. So haben wir zunächst die Fortdauer jener älteren Anschauung in der späteren Literatur zu verfolgen. Nach wie vor besteht der Glaube, daß sich die göttliche Gerechtigkeit je nach Frömmigkeit oder Gottlosigkeit des Menschen im Diesseits erweise, nach wie vor bestehen auch alle die Fragen und Schwierigkeiten weiter, welche diesem Glauben aus dem alltäglichen Weltlauf erwachsen.

Daß die Weisheitsliteratur des 4. bis 2. Jahrhunderts, die nachkanonische so gut wie die kanonische, mit Vorliebe das gerechte Gericht über die Gottlosen behandelt, zeigen die Sprüche, Hiob und Sirach in gleicher Weise. Sirach und Tobit stehen noch vor dem geistigen Umschwung, den die makkabäische Erhebung mit sich brachte; das erstere Werk zumal reproduziert nur in breiterer und ausführlicherer Weise, was dem Inhalt nach in der älteren Literatur sich ebenso findet. Auch Sirach noch entnimmt aus der nationalen Geschichte den Beweis dafür, daß Gott den Frevler mit seinem gerechten Gerichte treffe. So gewiß Gott einst das Volk in der Wüste strafte, das sich wider ihn empörte, so gewiß straft er auch den einzelnen, Sir. 16, 9–23. Immer wieder hebt er hervor, daß der Gottlose gewiß von der gerechten Strafe ereilt wird.

12, 6; 16, 4. Wehe den Sündern auf den Tag der Heimsuchung! 2, 12–14; 41, 8 ff. Für den Frevler hat Gott das Übel erschaffen: trifft es jeden Menschen, der in diese Welt geboren ist, so siebenmal mehr den Gottlosen, 40, 8–10. Ganz besonders weiß Gott die zu treffen, welche in trotzigem Hochmut sich wider Gott und Menschen erheben. Sie stürzt er am sichersten und tiefsten, Sir. 1, 30; 3, 26–28; 5, 3; 10, 13 ff. Es findet sich kaum eine Warnung vor irgend welcher Sünde, kaum ein Vorwurf gegen die Gottlosen im ganzen Buch Sirach, an den sich nicht die Strafdrohung unmittelbar anschlösse. Nicht minder apodiktisch lautet Rafaels Wort an Tobit und Tobias: die Sünder sind Feinde ihres eigenen Lebens, Tob. 12, 10.

Daß aber das Geschick der Sünder wirklich Strafe und Gericht ist, erkennt man noch immer vor allem daran, daß das Unheil über sie plötzlich und schnell hereinbricht. Ihr Glück ist plötzlich und auf immer zu Ende, Sir. 40, 14, cf. 7, 16, auch 16, 9–12. Darum soll der Fromme nicht neidisch und unruhig werden beim Glück des Sünders; weiß doch niemand, welches Ende es mit ihm nehmen wird; keinesfalls wird er bis zum Tode gerecht dastehen und niemand soll man vor dem Tode glücklich preisen, Sir. 9, 11. 12; 11, 21. 28. Geht der Gottlose gleich auf ebenen sicheren Pfaden, das Ende ist die Grube der Scheol, 21, 10. Das Unheil einer einzigen Stunde kann das Glück des ganzen Lebens vergessen machen, Gott kann leicht am Ende des Lebens dem Menschen nach seinem Wandel vergelten, Sir. 11, 26 f.; cf. G., d. h. der Lebensausgang eines Gottlosen kann so schrecklich sein, daß alles Glück seines Lebens dagegen in Nichts versinkt. Wenn er fällt, so freut man sich über ihn, ja noch im Tode flucht man ihm, 41, 9. Selbst der Verfasser des Buches Koheleth, so skeptisch er der Vergeltungslehre im allgemeinen gegenübersteht, ist doch der Anschauung, daß, wer zu sehr frevelt, vor der Zeit sterbe, Koh. 7, 17. Der Frevel rettet den nicht, der ihn verübt, 8, 8; wie der Schatten vergeht der Frevler, der sich vor Gott nicht fürchtet, 8, 13.[1]) In ähnlicher Weise wird auch in späteren

[1]) Wenn diese Stellen interpoliert sind, so zeigen sie nur noch deutlicher das Fortbestehen der älteren Anschauung in der Zeit nach

Schriften noch gesprochen, vgl. I Makk. 2, 62 f., und vor allem werden geschichtliche Ereignisse immer wieder nach diesem Prinzip gedeutet, eventuell erdichtet. Nach I Makk. 6, 13 sieht Antiochus Epiphanes auf dem Totenbette selbst ein, daß er wegen des Unrechts an den Juden im fremden Lande in Kummer sterben muß, der Verfasser des II. Makkabäerbuches verwendet ein ganzes Kapitel darauf, an dem Tode dieses Tyrannen das deutliche Gericht Gottes aufzuzeigen, II Makk. 9. Der gottlose Hohepriester Alkimus wird mit Stummheit geschlagen und muß unter Qualen sterben, weil er die Mauer des inneren Vorhofs am Heiligtum einriß, I Makk. 9, 54 ff., und ebenso gehen Jason und Menelaus nach II Makk. 5, 9 f. und 13, 4 ff. so zu grunde, daß man deutlich erkennt: Gottes Strafe ereilt dennoch den Gottlosen. Die beiden Ältesten, welchen Daniel in ihrem Alter noch die gerechte Strafe für ihr gottloses Leben zu verschaffen weiß, werden nicht bloß von der Gemeinde in die Schlucht gestürzt, sondern obendrein warf der Engel des Herrn auch noch Feuer durch sie, Sus. LXX. 60 f. (nicht Theod.). Nachdem Haman aufgehängt ist, beeilt sich König Artaxerxes der Welt mitzuteilen, daß damit der allherrschende Gott in Eile *τὴν καταξίαν κρίσιν* über ihn gebracht habe, Esther LXX (E) 16, 18.[1])

In anderer Weise, aber mit dem nämlichen Resultat schließt der Verfasser der Jubiläen aus dem Geschick der gefallenen Engel und ihrer Kinder vor der Sintflut, daß Gott jeden einzelnen richte gemäß seinem Wandel, Jub. 5, 15 f., vgl. 33, 13–18. Entsprechend der Zeit, in welcher dieses Buch entstanden ist, und dem Geiste, aus dem es erwuchs, tritt es vor allem dafür ein, daß die Gemeinde selbst dafür sorge, das Gottesgericht an den Frevlern zu vollziehen, wenn dasselbe etwa ausbleibe. Nach diesem Grundsatz verfuhren die Makkabäer und ließen die Abtrünnigen ihre Hand fühlen, die Schriftgelehrten sollen wenigstens der Überlieferung nach ihnen hierin gefolgt sein. Simon ben Schetach habe achtzig jüdische

Koheleth; was diesem zweifelhaft geworden war, stand andern Späteren felsenfest.

[1]) Vgl. II Petr. 2, 1 *ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν*.

Frauen wegen Zauberei erhängen lassen, Mischn. Sanh. VI, 4, wie weit diese Nachricht oder die andere: zu den Zeiten der Griechen steinigte man einen Mann, der am Sabbat auf einem Pferde ritt, jer. Chag. II 1, 8b und 9a, Glauben verdient, steht dahin, vgl. Schürer, a. a. O. I, 289, allein sie kennzeichnet doch den Geist des Zeitalters. Auch die spätere jüdische Geschichtsschreibung sucht mit Vorliebe die göttliche Gerechtigkeit auch aus dem wohlverdienten Geschick der Gottlosen zu erweisen. Nach Josephus Antt. VIII, 12, 6 (314 ff.) zeigt die Geschichte des Nordreichs, wie sich Gott um die menschlichen Angelegenheiten kümmere, wie er die Guten liebe, die Bösen hasse und vernichte. „Die Könige Israels gingen wegen ihrer Freveltaten samt ihrem Geschlecht zu grunde, die Judas aber erreichten hohes Alter und lange Regierung, vgl. ibd. I (prooem.) 4 (20) und ähnliche Stellen.

2. Nun mehren sich freilich in den Schriften des späteren Judentums die Stellen, an welchen nicht recht deutlich wird, ob das Gericht über die Gottlosen mehr als ein einmaliges allgemein vernichtendes göttliches Strafgericht gedacht ist, oder ob nur die Vorstellung herrscht, daß der Gottlose einzeln für sich seinen Gerichtstag hat; derselbe kann dann eventuell mit seinem Tode beginnend und in der ewigen Vernichtung sich fortsetzend gedacht sein; oder es verbindet sich in mannigfacher Weise mit dem im Tode beginnenden diesseitigen Gericht das jenseitige. Henoch und die späteren Apokalypsen nehmen auf die Bestrafung der Gottlosen im Diesseits wenig oder keine Rücksicht, hier ist alles auf das Jenseits orientiert. Anders steht es z. B. in den Psalmen Salomos und in der Sap. Sal.

So heißt Ps. Sal. 2, 34, daß im Gericht den Gottlosen *εἰς τὸν αἰῶνα* vergolten werde *κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν* (vgl. v. 31 *εἰς ἀπώλειαν αἰῶνος*); gezeigt wird jedoch die Richtigkeit dieses Satzes an dem Schicksal des Pompejus v. 26 f. Der plötzliche Tod, der den Frevler dahinrafft, an sich schon ein Gottesgericht, setzt sich in ewiger Verdammnis fort. Andererseits heißt es von dem vernichteten makkabäischen Herrscherhause auch, daß Gott diesen Sündern vergolten habe nach ihren

Werken: den Beweis hiefür sieht der Dichter jedoch nur darin, daß ihr Gedächtnis ausgelöscht ist von der Erde, Ps. Sal. 2, 16 f.; cf. v. 9; 13, 11; 17, 7 ff. etc. Ganz ebenso wie von dem Untergang des Pompejus wird Ps. Sal. 3, 9 ff. von dem Fall der Gottlosen überhaupt (gemeint sind wohl Gottlose in der Gemeinde), gesprochen: Er erleidet zunächst hier auf Erden, vor aller Augen sichtbar *πτῶμα πονηρόν*, vgl. 13, 9 und dann heißt es *ἡ ἀπώλεια τοῦ ἁμαρτωλοῦ εἰς τὸν αἰῶνα* 3, 11; 14, 12. Was hier als Aussage sich findet, wird im IV. Psalm noch mannigfaltiger und konkreter in Form von Wünschen ausgesprochen; vgl. Ps. Sal. 4, 6. 7. 14—20. 22. 24: Lauter Elend im Diesseits, Schmach, Not, Kummer, Mangel, Einsamkeit, Verzweiflung und schmähliches Ende ohne Begräbnis: das sind die Wünsche der Frommen für die Gottlosen; vgl. 12, 4. Dieselbe Verbindung diesseitiger und jenseitiger Vergeltung zeigt sich besonders deutlich in Ps. Sal. 15, 7—13. Zunächst verfolgen sie Hunger, Schwert und Tod; ihre Sünden verfolgen sie bis in die Hölle. Dann aber ist doch auch von einem Gerichtstage des Herrn die Rede, an dem Gott die Erde heimsucht. An diesem Tage *ἀπολοῦνται ἁμαρτωλοὶ εἰς τὸν αἰῶνα* v. 12 ff. Endlich wird die Ausrottung der Sünder auch im besondern Aufgabe des Messias aus dem Hause Davids sein, 17, 23 f. 36 (keinesfalls können an beiden Stellen **bloß** die Heiden gemeint sein).

Auch die Weisheit Salomos vertritt mit großem Nachdruck den Satz, daß die Sünden der Gottlosen von Gott sichtbar gestraft werden; siehe gleich c. 1, 8 ff. Vor allem besteht diese Strafe im Tod, und wie die Gottlosigkeit mit innerer Notwendigkeit zum Tode führe, wie die Sünder das Verderben selbst über sich bringen, den Tod gleichsam zu ihrem Freunde sich erwählen, wird gerne ausgeführt, vgl. Sap. Sal. 1, 12—16; (zu v. 15 f. vgl. Lagarde, Mitteil. I, 246 und den Text Fritzsches). Aber schon vorher verfolgt sie Unheil in Haus und Familie, bei sich und ihren Angehörigen, 3, 11 f. 16 ff., und schließlich werden sie von ihrem Orte, wo sie sich sicher dünken, verstoßen und ihr Andenken von der Erde vertilgt, 4, 19, vgl. 3, 13 ff. Dann aber folgt sofort (5, 1 ff.) eine Beschreibung, wie beim

künftigen Gericht die Frommen den Gottlosen gegenübertreten, und sie verdammen. Dann müssen die Frevler mit Scham den großen Irrtum ihres Lebens einsehen.

Der Grundsatz, nach welchem Gott auch im Diesseits schon die Gottlosen straft und richtet, ist die strenge, unparteiliche Gerechtigkeit. Noch immer glaubt man dieselbe vor allem in der talio erkennen zu müssen. „Womit man sündigt, damit wird man gestraft.“ Sap. Sal. 11, 16; Test. IX, 5: *Δι' ὧν ἄνθρωπος παρανομεῖ δι' ἐκείνων καὶ κολάζεται*; s. auch die Ausführung dieses Gedankens Mischn. Sota I, 8 ff. Dieser Satz kann geradezu als eine der Lieblingsüberzeugungen des Judentums bezeichnet werden. Seine Anwendung aber ist äußerst mannigfaltig. Kain wurde von den Steinen seines zusammenstürzenden Hauses erschlagen, „denn mit einem Steine hatte er Abel getötet und mit einem Steine wurde er getötet nach gerechtem Gerichte“, Jub. 4, 31. Der Hohepriester Jason muß im fremden Lande sterben, weil er viele in die Fremde vertrieben hatte, II Makk. 5, 9. Menelaus wird durch glühende Asche getötet, weil er sich als Hohepriester an dem heiligen Feuer und der Asche des Altars versündigt hat, II Makk. 13, 8. Ebenso sind die Qualen, die Antiochus Epiphanes vor seinem Tode leiden muß, das gerechte Vergeltungsgericht für die Martern, die er über die Juden verhängt hatte, II Makk. 7, 37; 9, 18. 28. Besonders bemüht sich der Verfasser der Weisheit Salomos in der Geschichte des Auszugs aus Ägypten das Gesetz der talio in der Bestrafung der Ägypter nachzuweisen. Zur Strafe für den Befehl, die israelitischen Knaben zu töten, wird das Wasser, das sie umbringen sollte, zu Blut, Sap. Sal. 11, 6–8. Weil die Ägypter Gewürm und Ungeziefer verehren, wird ihnen solches zur Strafe gesandt, 11, 15. 16; 15, 18–16, 1 etc. Weil die Ägypter die Israeliten in Gefangenschaft hielten, wird ihnen die unsichtbare Fessel der schrecklichen Finsternis gesandt, 17, 2–18, 4 u. s. w., vgl. Test. IX, 5: Gad wird mit einer Krankheit an der Leber heimgesucht, weil seine Leber unbarmherzig gegen Joseph gewesen war! Simeons Hand, die Joseph töten wollte, verdorrt, bis er Buße getan hat, Test. II, 2. Apoc. Joh. 16, 4–7, (3. Schale des Zorns): „Gerecht bist du, . . . daß du also ge-

richtet hast, denn das Blut der Heiligen und Propheten haben sie vergossen und Blut hast du ihnen zu trinken gegeben: sie sind es wert!" Mit Behagen schildert selbst Philo, der Philosoph, wie Flakkus, der Judenfeind, Stück für Stück zerrissen wird, weil er es ehedem den Juden ebenso gemacht hatte. (Adv. Flaccum, M. II, 544.) Ist hier die Anwendung des zu grunde liegenden Satzes meist ziemlich äußerlich, so finden wir ihn doch auch in das sittliche Gebiet hinübergeführt, vgl. den rabbinischen Spruch: wer sich blind stellt, um ein Almosen zu erhalten, wird blind, Mischn. Pea VIII, 9; Kethuboth 68a, und noch mehr vertieft, so daß von dem Rechtsgrundsatze der talio nicht mehr gesprochen werden kann bei Sirach 28, 1: *ὁ ἐκδικῶν παρὰ κυρίου εὑρήσει ἐκδίκησιν*, wer sich rächt, wird Rache erfahren vom Herrn; wer kein Mitleid übt, wird auch keines finden bei Gott, 28, 3 ff.; vgl. den nämlichen Spruch Gamaliels, jer. Baba k. VIII, 7, 27a: Mt. 18, 21–35; 6, 15.

Natürlich blieben neben diesen Anschauungen auch die sonstigen, weniger religiös gearteten Meinungen von der Strafe der Sünde bestehen und finden bei Gelegenheit ihren entsprechenden Ausdruck. Die Sünde straft sich durch sich selbst: wer Ungerechtigkeit säet, erntet sie siebenfältig; tue nichts Böses, so widerfährt dir nichts Böses, heißt es Sir. 7, 1. 2; 27, 27. Daß das Böse nicht bloß verwerflich, sondern auch schädlich sei, ist eine der Grundanschauungen der ganzen Chokmaliteratur, auf welche im Interesse der Paraenese immer wieder hingewiesen wird, vgl. Sir. 14, 6: die Strafe, die mit dem Geize von selbst den Geizigen verfolgt, 19, 1: die Strafe des Wohllebens. Die Sünde schadet dem Menschen, und der Mensch, der sündigt, fügt sich selbst Schaden zu, 19, 4; diese beiden Ideen gehen stets ineinander über. Auch daß die Sünde sich straft durch neue Sünde, wird nicht selten erwähnt; schon weil die heilige Literatur der Vergangenheit zu oft auf diese Tatsache hinweist. Vgl. Sir. 27, 8–10.

Ben Asai sagte: Eile zu einem geringen Gebote wie zu einem wichtigen und fliehe vor der Übertretung, denn ein Gebot zieht ein anderes Gebot nach sich und eine Übertretung zieht eine andere Übertretung nach sich, denn der Lohn eines Gebotes ist ein Gebot und der Lohn einer Übertretung ist eine Übertretung, Pirke Ab. IV 2. Jede Gesetzeserfüllung erleichtert die folgende, jede Übertretung zieht eine andere nach sich. Was der hellenistischen Betrachtungsweise als ein Gesetz der Charakterentwicklung erscheint, wird von den jüdischen Schriftgelehrten vor allem als göttliche Strafwirkung bezeichnet (שכר); vgl. Sap. Sal. 14, 12–31; Röm. 1, 18 ff.

3. Weit stärker als in allen positiven Ankündigungen der göttlichen Strafe über die Sünde und des göttlichen Gerichts über die Gottlosen zeigt sich der Glaube an die diesseitige Gerechtigkeit Gottes in der *rückschließenden Beurteilung* eines bereits eingetretenen Unglücks. Ganz besonders wenn in demselben eine Art von göttlicher talio sich beobachten läßt. *Noch immer erweist das Unglück den Menschen als Gottlosen*, oder läßt zum mindesten auf das Vorhandensein einer unvergebenen Schuld schließen. Auch hier wird nach wie vor die nationale Selbstbeurteilung ohne weiteres auf das Individuum angewendet. Wie der Chronist für jedes Unglück, das den Königen Judas zustößt, die entsprechende Versündigung sich zu finden bemüht, ist genugsam bekannt. Der Untergang der Makkabäer erwies ihre himmelschreienden Sünden, — das ist der Grundgedanke des 1., 2., 4. und 8. Psalmes Salomos. „Das Land erkannte deine gerechten Gerichte," heißt es einmal um das andere Mal, Ps. Sal. 2, 10; 8, 8 etc. Am Tode des Menschen erkennt man, welcher Art er gewesen ist. *Τὰ τέλη τῶν ἀνθρώπων δείκνυσι τὴν δικαιοσύνην αὐτῶν.* Nach Test. X, 6 zeigt sich zuletzt, ob die Seele den Satan sieht und von ihm gequält wird, oder ob sie den Engel des Friedens schaut, der sie ruhig hinübergeleitet. Später wird die Regel aufgestellt, daß jeder Tod, der plötzlich, d. h. innerhalb dreier Tage erfolge, ein Gottesgericht sei (Abahu s. Bacher, Pal. Amor. II, 133). „Kein Tod ohne Sünde, keine Heimsuchung ohne Schuld!" heißt es Schabb. 55a; vgl. außerdem Bacher, a. a. O. II, 156. Freilich blieb dieser Satz nicht unwidersprochen; s. Schabb. 55b. Von einer großen Anzahl von Plagen wußte man genau anzugeben, welche Sünden durch sie bestraft würden. Entziehung des Zehnten wird gestraft durch Hungersnot (in verschiedenen Graden); Pest ist die Strafe für Nachlässigkeit im Vollzug der gesetzlichen Todesstrafen und kommt „wegen der Früchte des siebenten Jahres"; Schwert ist die Strafe für Rechtsverdrehung etc. Wilde Tiere sind die Strafe für leichtsinnige Eide und für Entweihung des göttlichen Namens; Exil ist die Strafe für Götzendienst, Unzucht, Blutvergießen und für Unterlassung des Sabbatjahres,

Pirke Ab. V, 8 und 9a. Nach andern weist Erdbeben auf Entziehung des Zehnten hin, oder es kommt wegen der Theater, des Zirkus, oder wegen Päderastie u. s. w., jer. Ber. IX 2, 57a, andere Beispiele siehe bei Weber[2] a. a. O. § 52. Immer ist eine bestimmte Züchtigung Strafe für eine entsprechende Sünde, wie das bei der vereinzelnden und juristischen Auffassung der Sünde sich notwendig ergab. Besonders äußerlich erscheinen uns solche Theorien, wenn sie auf das Geschick des Individuums angewendet werden. Hillel sah einst einen Schädel auf dem Wasser schwimmen, da sprach er: weil du ertränkt hast, hat man dich ertränkt: zuletzt wird man auch deine Ertränker ertränken, Pirke Ab. II, 6. Aussatz ist Strafe für Verleumdung und Stiften von Zwietracht (Chanina b. Chama, Arach. 16b, Bacher, Pal. Amor. I, 28; vgl. weiter Schabb. 32b ff.; Jeb. 60b). Mirjam sündigte mit dem Munde und büßte es an allen Gliedern (Jochanan, Bacher, a. a. O. I, 303). Jede Krankheit weist auf irgend eine Sünde, ja jedes Unglück überhaupt, wie z. B. der Tod eines Kindes u. dgl. Wie fest diese Anschauungen im Volke hafteten, zeigt endlich auch Luk. 13, 1–5, und die Frage der Jünger wegen des Blindgeborenen, Joh. 9, 2 f.: wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern? Vgl. auch Jak. 5, 14; Joh. 5, 14; Mt. 9, 2. Manche von den erwähnten rabbinischen Sätzen mögen nur momentane Einfälle sein, die nicht als Ausdruck der allgemeinen Anschauung in betracht kommen können, die Grundidee der ganzen Theorie aber stand fest.

Uralte Vorstellungen sehen wir hier in neuer Form nachwirken: gerade die Krankheit als göttliche Strafe zu fassen, in der Krankheit sich schuldig zu fühlen, ja überhaupt die Zeit und den Zustand der Strafe als eine Zeit der Verschuldung zu empfinden, das sind Ideen, die uns schon aus den babylonischen Bußpsalmen bekannt sind. Man mag gerne den Ernst dieser Betrachtung des Leidens und der Krankheit zugeben. Die einseitige Energie, mit der auch das spätere Judentum noch überall die Gerechtigkeit Gottes zu sehen bemüht war, entbehrt nicht einer gewissen Größe; aber viel mehr muß betont werden, wie einseitig und äußerlich diese Anschauungen sind. Wie wenig entsprechen sie der Mannigfaltigkeit des natürlichen Geschehens, wie verkennen sie die Einheit des sittlichen Charakters eines Menschen! Die Anwendung der talio in diesem Sinne wird zur kalten Grausamkeit; an

allen Ecken und Enden stößt sich die Theorie mit der Wirklichkeit, und immer aufs neue erweist die Erfahrung ihre Unrichtigkeit. Wie sehr sie den sonstigen Überzeugungen von der Wirksamkeit der Gerechtigkeit Gottes, die das Judentum bereits errungen hatte, widerspricht, liegt auf der Hand.

Die Kehrseite der Strafe über die Gottlosen ist der Segen über die Frommen. Auch hier bleiben die älteren Anschauungen neben den neueren unverändert und unverbunden stehen. Daß sich die Frömmigkeit im Diesseits lohne, ist das Grunddogma der Weisheitsliteratur; hiefür Stellen aus Sirach, oder aus dem Buche Tobit anzuführen, ist wohl unnötig; vgl. sogar Koh. 7, 18. 26; 8, 5. Dieser Segen an irdischen Gütern — im weitesten Sinne des Worts — ist Lohn für die Frömmigkeit, er wird aber von dem Frommen gleichwohl als göttliches Gnadengeschenk angenommen. Denn auch daß Gott dem Frommen vergilt nach der Reinheit seiner Hände, ist ein Erweis göttlicher Gnade. Als geschichtlicher Beweis für die Richtigkeit des Satzes wird nach wie vor vor allem die Geschichte der Patriarchen benützt, vgl. Sir. 44, 11 ff., Jubiläen und Testamente. Am eingehendsten und mannigfaltigsten reden die Testamente von dem Segen der Frömmigkeit, vgl. Issachar V, 3. 5; Joseph XI, auch IV, 2; VI, 5 f. (wer dem Nächsten gibt, empfängt es vielfältig wieder), XII, 3 ff. Aber der Satz gilt auch außerhalb Israels. „Da du fromm bist“, sagt einer der 72 Weisen zu Ptolemäus Philadelphus, „wird dich wohl kein solches Übel — wie Krankheit, Todesfälle, Schmerzen und dgl. — treffen,“ Arist. 233. Insonderheit segnet Gott auch an den Heiden die Liebe zu den Eltern, vgl. Mischna Pea. I, 1. Als sich die Überzeugung von der jenseitigen Vergeltung fest herausgebildet hatte, unterschied man wohl auch zwischen solchen Geboten, deren Erfüllung schon hier auf Erden Segen bringt. Zu den letzteren gehört z. B. das Gebot der Elternliebe, der Menschenliebe, das Friedenstiften, vor allem aber natürlich das Gesetzesstudium. Mischna Pea I, 1; Gem. Kidd. 39b. Anderwärts steht die Gastfreundschaft an der Spitze, b. Schabb. 127a. Im übrigen vergl. Aussprüche wie den des Rabbi Jonathan: der Arme, der die Thora hält, wird sie schließlich halten als ein Reicher etc.,

Pirke Ab. IV, 11, und eine ganze Reihe von Belegen dieser Art findet sich Bab. batr. 10a und b.

4. Wenn somit der Glaube an eine diesseitige sichtbare Vergeltung des Guten und Bösen auch im späteren Judentum fortbestand, so blieben notwendig auch alle die Schwierigkeiten und Rätsel, welche in anbetracht der täglichen Erfahrung sich gegen diesen Glauben erheben, unverändert bestehen. „Allerlei habe ich gesehen in den nichtigen Tagen meines Lebens: der Gerechte kommt um in seiner Gerechtigkeit, der Gottlose erfreut sich langen Lebens in seiner Bosheit," Koh. 7, 15. „Gottlose wurden begraben und gingen zu ihrer Ruhe ein, Rechtschaffene mußten den heiligen Ort verlassen und wurden vergessen," 8, 10. Einerlei Geschick trifft Fromme und Gottlose. den Guten und Reinen wie den Unreinen, 9, 2; ja oft ergeht es den Frommen so, wie es der Gottlose verdiente, und umgekehrt, 8, 14 — da der Verfasser des Buches Koheleth den Glauben an eine jenseitige Vergeltung nicht teilen kann, und der Standpunkt Hiobs oder des 73. Psalms ihm nicht möglich war, so mußte er notwendig zum Skeptiker werden. Um so gefährlicher konnte dieser Skeptizismus wirken, wenn sich unter dem Einfluß griechischer Sitten und griechischer Denkweise die alte Sittenstrenge auflöste, wovor freilich gerade Koheleth am eindringlichsten warnt. Der Hellenismus war längst an dem Glauben an eine gerechte Regierung der Götter irre geworden. Sirach freilich würde die Sätze Koheleths nicht zugegeben haben: ihm stand, ebenfalls aus Erfahrung, das Gegenteil fest, und die widersprechenden Eindrücke sucht er bei sich und andern auf jede Weise zu entkräften. Sein Hauptargument angesichts des Glückes der Gottlosen ist: „warten! warten bis zu ihrem Ende!" daneben sucht er auch zu erweisen, daß das Glück nur scheinbar ist, daß der Gottlose von dem vielen, das er besitzt, das wenigste wirklich genießen kann. Mancher Arme ist fröhlich bei seiner Armut, während der Reiche vor Sorge um seinen Reichtum nicht schlafen kann, 34, 1 f.; vgl. Koh. 5, 11; ist er geizig, so hat er nichts von seinem Geld, 14, 4 ff.; fröhnt er dem Genuß, so macht er sich alle möglichen anderen Beschwerden, 34, 3:

s. auch 9, 11 ff.; 11, 18 f. Umgekehrt braucht der Fromme im Unglück nicht zu verzagen, denn es ist Gott ein leichtes, im Augenblick sein Geschick zu wenden und ihn zu erhöhen, Sir. 10, 14 f.; 11, 5 f. 12 f. 21; 36, 12 etc.

Auf diesen Trost läuft auch die Moral des Tobitromanes hinaus. Beide, Sirach und Tobit, vor allem aber letzteres Werk zeigen in anschaulicher Weise, wie wenig das spätere Judentum die vom Buche Hiob gebotene Lösung des Problems verstanden hat. Von Hiob wurde nur Anfang und Schluß wirklich aufgenommen, daneben die Ideen der Elihureden; des Dichters eigene Gedanken über die Frage wurden übersehen. Tobit ist wie Hiob ein untadeliger Frommer, wie diesen trifft ihn unverschuldetes Unglück. Das Weib übernimmt beide Male die Rolle des Versuchers, resp. vertritt die der Freunde: das Unglück Tobits zeigt deutlich, daß seine ganze Frömmigkeit nicht lauter war, Tob. 2, 14; und schließlich wird nach einer Zeit schweren Unglücks alles wunderbar wieder gut, ja besser als vorher. Das las sich ganz hübsch in einer erbaulichen Erzählung; die Wirklichkeit schlug dem allen gerade ins Gesicht. Ganz besonders sah man das in den Wirren vor der makkabäischen Erhebung und vollends in der Zeit der Religionsverfolgung des Antiochus. In jenen Zeiten bedurften die Frommen in der Tat einer besseren Hoffnung, um auszuhalten, als derartige diesseitige Tröstungen bieten konnten. Aber auch weit später noch war es nötig, der falschen Schätzung des Menschen nach seinem äußeren Geschick entgegenzuarbeiten. So ruft der Verfasser von Henoch 94 ff. ein Wehe nach dem andern aus über die Sünder, die ihr Reichtum als Gerechte ausweise, während ihr Herz sie als Sünder überführe, 96, 4. Und umgekehrt sucht er den Frommen Trost zu spenden, wenn sie an einem Tage dahingerafft werden wie die Gottlosen, wenn es ihnen im ganzen Leben nicht so ergeht, wie sie es verdienen, wenn ihr ganzes Ergehen sie als Sünder hinstellt, 102, 5. Die Argumentation nach dem Geschick war somit immer noch üblich; freilich scheinen vor allem die Sünder sich ihrer bedient zu haben, um nämlich darüber zu spotten und auf ihre Nichtig-

keit hinzuweisen, vgl. 102, 6 ff.; 103, 9 ff. Für den Verfasser des Buches Henoch hat sie keine wirkliche Bedeutung mehr. Und wie er, so weisen alle Verfasser späterer jüdischer Schriften, was die religiös-sittliche Beurteilung betrifft, die Schlußfolgerung aus dem diesseitigen Ergehen ab, so sehr sie auch immer wieder darnach trachten, die Gerechtigkeit des Weltlaufs auch im Diesseits zu erweisen. Rabbi Jannai sagte: „es liegt nicht in unserer Hand" (d. h. etwa: wir wissen nichts anzufangen mit, unerklärlich bleibt für uns), „weder das Glück der Gottlosen noch die Züchtigungen der Frommen!" Pirke Ab. IV, 15 a. Mit andern Worten auch trotz des Glaubens an eine jenseitige Vergeltung blieb die Frage immer noch ein ungelöstes Rätsel. Wie es dem Verfasser des IV. Buches Esra ein schwerer Anstoß ist sehen zu müssen, wie die Heiden, die Zion zertreten haben, im Glücke leben, IV Esr. 3, 28–34; 5, 29 f., und wie er als Antwort auf seine Frage nichts erfährt, als daß dies Problem dem Menschen unfaßbar und unbegreiflich sei, so sehen wir auch angesichts des Geschickes der Individuen immer wieder diese Frage auftauchen; niemals gab sich das Denken auch mit der jenseitigen Lösung ganz zufrieden. Auf dem Berge Sinai wurde, so erzählt die rabbinische Legende, das Geschick Akibas, des Märtyrers, Mose zuvor gezeigt. Als er voll Schmerz ausrief: Solcher Gesetzeskunde solcher Lohn! זו תורה וזו שכרה, antwortet Gott nur: Schweige, denn so ist es ihm von mir bestimmt! Menachot 29 b. Der Rabbi Elisa ben Abuja soll unter dem Eindruck der täglichen Widerlegung der Vergeltungslehre ein Abtrünniger geworden sein, vgl. jer. Chag. II, 1, 7 b (Wü. 174); b. Kidd. 39 b.

5. Der juristische Scharfsinn der Gesetzesinterpreten fand nun allerdings eine Theorie, welche scheinbar alle Schwierigkeiten glatt löste. Sie ist eine Art Kombination der diesseitigen und jenseitigen Vergeltungslehre; sie kann als solche gleich hier berücksichtigt werden. Nach dieser Theorie straft Gott im Diesseits die an den Frommen sich findende Sünde durch Leiden und Züchtigungen, damit sie im Jenseits nicht mehr gestraft werden müssen, umgekehrt belohnt er, was sich etwa an den Gottlosen Gutes findet.

damit er sie *im Jenseits nur noch bestrafen* kann. Eine Art von Ansatz zu dieser Theorie liegt schon II Makk. 6, 12–16 (noch in nationaler Form) vor. Israel wird sogleich bestraft, damit (es sich bessere und) Gott später nicht mehr strafen muß; über die übrigen Völker ist Gott langmütig, um sie, wenn sie das Maß ihrer Sünden vollgemacht haben, um so härter bestrafen zu können. So erklären sich nach II Makk. 6, 12 ff. die Leiden der Verfolgung des Antiochus. Deutlicher bereits ist diese Theorie ausgebildet, wenn auch ebenfalls noch in nationaler Form, II Bar. 13, 10 ff. Jetzt (mit der Zerstörung Jerusalems) wird das Volk Gottes heimgesucht, damit es später entsündigt sich der vollkommenen Herrlichkeit freuen könne; die Heiden aber werden jetzt geschont, damit das Gericht sie um so schärfer und in alle Ewigkeit treffe. Auf das Individuum und dessen Geschick wird diese Theorie nicht sofort angewendet, so liegt sie m. E. in Ps. Sal. 13, 8 ff. genau genommen noch nicht vor. Es heißt zwar dort, daß Gott die Übertretungen der Frommen deswegen durch Züchtigungen tilge, *weil* ihr Leben ewig währe, v. 11, während die Gottlosen der ewigen Verdammnis anheimfallen; allein der Lohngedanke tritt in den Ps. Sal. ganz zurück und noch mehr die juristische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, welche die eigentliche Grundvoraussetzung dieser Theorie darstellt. So läuft der Gedanke dieser Stelle nur auf die allgemeine Idee der Erziehung zum Besitz des künftigen Lebens hinaus (gegen Volz, Jüd. Eschat., S. 97). Ebenso liegt es II Bar. 48, 50; 52, 5–7; 78, 6.

Dagegen haben wir in echter und unverfälschter Form diese unerquickliche Theorie, wenn der Sohn des Rabbi Eleasar ben Zadok zu seinem Vater, den ein heidnischer Augenarzt geheilt hat, spricht: Vater, gib ihm seinen Lohn in dieser Welt, damit er nicht Lohn bekomme mit dir in jener Welt! Echa r. 1, 5 g. E., oder wenn Akiba am Krankenbette des Eliezer ben Hyrcanos voll Freuden ist, weiß er doch nun, daß sein Freund nicht etwa in dieser Welt schon belohnt worden ist wie die Frevler, sondern daß ihm sein jenseitiger Lohn sicher sei; vgl. Bacher, Tann.[2] I, 336 und ibd. Anm. 3, oder den Aus-

spruch Samuels des Kleinen (zu Ps. 94, 15, Bacher, ibd.[2] I, 372): die Belohnung der Frommen liegt nach ihnen (d. h. in der Zukunft), die der Frevler vor ihnen, d. h. in der Gegenwart. Andere ähnliche Sätze siehe b. Jeb. 105b.; jer. Horaj. III, 2, 12a. Heil den Gerechten, welchen es in dieser Welt geht nach dem Werke der Ungerechten, Gen. r. c. 33 (zu 8, 1 nach Ps. 36, 7, Akiba). Solche Aussprüche zeigen recht handgreiflich den Abstand des jüdischen Denkens von dem der altisraelitischen. ja auch noch der prophetischen und der älteren jüdischen Zeit. Wie hatte doch der Glaube an die jenseitige Vergeltung auch den Glauben an die im Diesseits sich zeigende Gerechtigkeit Gottes umgestaltet!

Im Rahmen der religiös juristischen Denkweise schien diese Theorie vollkommen zu befriedigen, wenn auch die Erklärung, die sie bot, ganz und gar ins Jenseits gerückt war. Wie äußerlich und mechanisch sie ist, wie wenig sie einer wirklich religiösen Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch entspricht, wie sie ein demütiges Herz in die ärgste Gewissensangst notwendig hineinjagen muß, während sie eben so geeignet ist, ein hochmütiges und sicheres in seinem Hochmut zu bestärken, das alles braucht nicht ausführlich dargelegt zu werden. Charakteristisch ist nur, wie man auch innerhalb des Judentums trotz dieser Theorie dennoch die Frage nicht lassen konnte, warum dieser oder jener Fromme gar so entsetzliches leiden mußte, während andere so viel leichter durchkamen. So suchte man trotz allem bei einem Märtyrer wie Chanina ben Teradjon, der ein so entsetzliches Ende nehmen mußte,[1]) nach einer besonderen Schuld, und fand dieselbe schließlich darin, daß er den Gottesnamen so ausgesprochen habe, wie er geschrieben wird, Ab. zara 17 b. 18 a, Bacher. Tann.[2] I, 397. Damit aber war man mutatis mutandis wieder auf dem Punkte angelangt, von dem man ausgegangen war: das Leiden des Frommen blieb ein Rätsel.

6. Natürlich blieben neben dieser eigentümlich rabbinischen Theorie die bisher schon vorhandenen einfacheren Er-

[1]) Er soll in eine Thorarolle gewickelt und langsam mit ihr auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden sein.

klärungen des Leidens der Frommen ebenfalls unverändert bestehen. Das Leiden des Frommen wird danach gewürdigt (a) als Leiden zur Züchtigung und Besserung; (b) als Leiden zur Prüfung und Bewährung; dazu tritt (c) das Leiden zur Sühnung für andere.

a) Wenn der Fromme leidet, so wird er von Gott wegen seiner auch bei ihm vorhandenen Sünden gezüchtigt, damit er dadurch geläutert und gebessert werde. Da diese Auffassung seit uralten Zeiten dem Volke wie dem einzelnen geläufig war, ist es nicht verwunderlich, wenn sie gelegentlich in sehr formelhafter stereotyper Weise auftritt. Namentlich wenn das Unglück wieder besseren Verhältnissen Platz gemacht hatte, gehörte es zu den selbstverständlichen Redewendungen des Frommen, von der Züchtigung für seine Sünden zu sprechen. So vor allem im Buche Tobit, vgl. 11, 14. Was für Sünde Tobit eigentlich begangen hat, wird schlechterdings nicht gesagt: allein das Sündenbekenntnis war nun einmal bei der von rückwärts erfolgenden Betrachtung des Leidens unvermeidlich. Vor allem faßt der Fromme die Krankheit als eine Züchtigung zur Besserung auf: „Mein Sohn, in der Krankheit verziehe nicht; flehe zu Gott; denn er wird dich heilen; laß vom Bösen und reinige deine Hände, und von allen Sünden reinige dein Herz“ etc., Sir. 38, 9 f.; vgl. Ryssel, St. Kr. 1901, 578 f. Wenn das Unglück kommt, so erschrickt der Fromme; seine Vergehungen fallen ihm aufs Herz. Allein *οὐχ ὁμοία ἡ παιδεία τῶν δικαίων ἐν ἀγνοίᾳ καὶ ἡ καταστροφὴ τῶν ἁμαρτολῶν*, Ps. Sal. 13, 7 f. Denn während der Fall des Sünders öffentlich vor aller Augen geschieht, während der Sünder durch ihn dahingerafft wird, wird der Fromme *ἐν περιστολῇ*, im Geheimen, gezüchtigt.[1]) Gott weist ihn zurecht wie einen ge-

[1]) Auch hier hofft man, daß Gottes Gerechtigkeit ähnlich verfahren werde, wie die menschliche es für gut fand. Nach Simon ben Lakisch züchtigte man den Weisenjünger nicht öffentlich, wenn er gesündigt hat (offenbar, um ihn nicht zu beschämen, Bacher, Pal. Amor. I, 367. Vgl. dagegen Samuels Worte an David, II Sam. 12, 12, und Meirs Satz: wer im Geheimen sündigt, wird öffentlich gestraft, Sota 3a oben).

liebten Sohn, züchtigt ihn wie ein Vater seinen Erstgeborenen. Auf diese Weise schont der Herr seine Heiligen und zu gleicher Zeit *τὰ παραπτώματα αὐτῶν ἐξαλείψει ἐν παιδείᾳ*, Ps. Sal. 13, 8–10; vgl. die ganz entsprechenden Gedankenreihen Hebr. 12, 5 ff. nach Prov. 3, 11 f., nur ohne den Blick auf den „Gottlosen", Ps. Sal. 13, 7b und Philo, leg. all., III, 174; M. II, 121. Wie mit einem scharfen Stachel weiß Gott durch Züchtigung die Seinigen aus dem gefährlichen Schlummer der Sünde aufzurütteln, Ps. Sal. 16, 4 ff. Den Tod der Frommen bringt die Weisheit Salomos unter einen etwas abweichenden Gesichtspunkt, wenn sie denselben erklärt als einen Akt gnädiger Behütung ihrer Unschuld. Würde der Fromme länger gelebt haben, so wäre er vielleicht der Versuchung unterlegen; darum hat ihn Gott allem Bösen so bald entrückt, Sap. Sal. 4, 10–14. Daneben aber sucht dasselbe Werk vor allem an der Geschichte des Wüstenzugs zu erweisen, daß Gott seine Heiligen milde gezüchtigt habe wegen ihrer Sünde, vgl. Sap. Sal. 11, 9 f.; 18, 20. 25, um sie zu erziehen, 12, 21 ff., und ihnen die Gebote einzuprägen, 16, 11. Ganz Unschuldige strafe Gott überhaupt nicht, 12, 15.

Auch nationales Unglück sah man gerne als eine nur ganz vorübergehende Züchtigung des heiligen Volkes an, das nur um seiner Sünde willen ein wenig heimgesucht werde, damit es sich bekehre. So faßt Tobit das Exil, Tob. 13, 5. 9, I und II Makk. die Verfolgung des Antiochus, II Makk. 6, 16; 7, 18. 32 f., cf. IV Makk. 10, 10 (ohne jeden eschatologischen Gesichtspunkt wie bei Daniel etc.), die Psalmen Salomos den Krieg des Pompejus auf, Ps. Sal. 8, 26; 18, 4 f. (Eschatologisch orientiert dieselbe Anschauung angesichts der Zerstörung Jerusalems bei II Bar. 1, 5; 4, 1 ff.; 13, 5. 10 etc., Akiba, sifre 73b zu Deut. 6, 5; Simon ben Jochai, mech. 73a, sifre 73a und anderwärts.)

Die Anschauungen sind in dieser Hinsicht in der gesamten jüdischen Literatur gleichartig: es finden sich auch in der rabbinischen Literatur neben jener mechanisch-juristischen Theorie von der diesseitigen Bestrafung der Frommen und der diesseitigen Belohnung der Gottlosen allgemeinere Aussprüche, welche das Leiden des Frommen in der hergebrachten Weise nach Art der Reden des Elihu zu verstehen suchen. „Leiden weisen entweder nach Thr. 3, 40 auf Sünde oder Ps. 94, 12 auf Vernachlässigung der Thora oder Prov. 3, 12 sie sind Züchtigungen aus Liebe," b. Berach. 5a. „Jeder Mensch muß leiden," ruft Rabbi Alexander aus, „Heil dem, der um der Thora willen leidet; den du züchtigst, o Herr, und von deiner Lehre belehrst!" Bacher, Pal. Amor. I, 199. Andererseits

bittet man aber auch darum, daß Gott die vorhandenen Sünden in Gnaden tilge und nicht durch Leiden und böse Krankheiten, Berach 17a. Die Leiden sind von besonderem Werte, sagt R. Nechemja (Bacher, Tann. II, 231; Mech. 20, 33 [73a] etc.); sie haben sühnende Kraft noch mehr als die Opfer (— nämlich für den Leidenden). Nach den Testamenten der zwölf Patriarchen wurden auch die Frommen der Urzeit wegen ihrer Sünde an Joseph und anderen Vergehungen eine Zeitlang gezüchtigt, *damit sie sich bekehren*. Ruben wird sieben Monate totkrank, Simeons Hand verdorrt sieben Tage, Levi wird einen Tag krank, weil er mit Simeon die Sichemiten gegen den Willen seines Vaters ausgerottet hatte, Judas Kinder sterben, und der Vater erlebt keine Freude an ihnen wegen seiner Heirat mit einer Kanaaniterin und seiner Blutschande mit Thamar, Gad wird krank an der Leber u. s. w. Daß Gott die Seinigen besonders streng züchtige, leitete R. Chanina aus Ps. 89, 9, andere aus Ps. 50, 3 ab (mittelst eines unübersetzbaren, sehr künstlichen Wortspiels), b. Jeb. 121b. Dasselbe fand Ismael ben Elisa im Leben Mosis dargestellt, vgl. Bacher, Tann.[2] I, 249. Wenn Gott so mit den Frommen am schärfsten ins Gericht geht, so ist begreiflich, daß man in der Krankheit vor allem nach etwa vorhandenen Sünden forschte wie Eliezer ben Hyrkanos, Bacher, Tann.[2] I, 120, und in dem Tode eines Kindes göttliche Züchtigung erkannte (Abahu, jer. Sanh. VI 10, 22a). Andererseits aber konnten die Frommen das Leiden auch verachten im Blick auf die künftige Herrlichkeit, zu welcher gerade sie die sicherste, oder auch die einzige Eingangspforte sind; ohne Leiden keine Teilnahme am ewigen Leben. Daher: Habt eure Lust, ihr Gerechten, an dem Leiden, das ihr jetzt leidet, II Bar. 52, 6, cf. Jak. 1, 2 f. 12; I Petr. 1, 6. 7 etc. Vgl. die Anekdote von Akiba am Krankenbette des R. Elieser, Sanh. 101a, b (חביבין יסורין lieb sind die Züchtigungen!).

b) Allein nicht alles, was der Fromme erdulden muß, kommt als Züchtigung über ihn, damit er sich bessere (so daß es also doch in gewissem Sinne Strafe ist), vielmehr schickt Gott auch dem untadeligen Frommen mitunter Leiden zu zu seiner *Prüfung und Bewährung* in der Frömmigkeit. Er leidet dann *zur Ehre Gottes*, indem er die Lauterkeit und Festigkeit seines „Glaubens“, seiner „Liebe“, seiner „Treue“ u. s. w. bezeugt. Voraussetzung ist dabei, daß der Fromme wirklich das Leiden nicht verdient, oder doch jedenfalls nicht in dem Grade verdient hat, wie es ihn trifft, und zumeist ist auch anzunehmen, daß dieses Leiden vor irgend einem Forum, sei es der Menschen oder der Geisterwelt sich vollziehe, so daß wirklich Gottes Ehre dadurch gemehrt wird. „Mein Kind“, ermahnt Sir. 2, 1–6, „wenn du daran gehst, Gott

dem Herrn zu dienen, so bereite deine Seele vor auf Versuchung. Mache dein Herz fest und stark, und entziehe dich nicht eilends zur Zeit der Heimsuchung. Halte dich fest an ihn und falle nicht ab, damit du am Ende erhöhet werdest. Alles, was dir geschickt wird, nimm an, und sei geduldig, wenn das wechselnde Schicksal dich erniedrigt. Denn im Feuer wird das Gold bewährt und die Menschen, die Gott gefallen, im Ofen der Trübsal. (In Krankheit und Armut vertraue auf ihn! fügt S^{ca} bei.) Vertraue auf ihn und er wird sich deiner annehmen; mache gerade deine Wege und hoffe auf ihn!" Die wahre Frömmigkeit zeigt sich auch darin, daß man das Leiden, auch unverschuldetes, geduldig trägt und dennoch am Vertrauen festhält. Das Muster hiefür, auf welches immer wieder hingewiesen wird, ist Abraham, ὃς ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός, I Makk. 2, 52; Sir. 44, 20, vgl. Jub. 17, 15 ff.; 19, 8 ff.; Pirke Ab. 5, 3. (Die zehn Versuchungen Abrahams.) Das Buch Judith faßt aber auch die Not, welche Holofernes über Juda brachte, in diesem Sinne auf, d. h. es muß Kreise in der Gemeinde gegeben haben, welche die Verfolgung und Bedrängnis durch Antiochus nicht als Strafe, sondern nur als Glaubensprobe ansehen wollten: „Bei alle dem wollen wir dem Herrn, unserm Gott, danken, daß er uns versucht wie auch unsere Väter. Erinnert Euch, wie er an Abraham getan hat, und wie er Isaak versuchte, und wie es Jakob erging in Mesopotamien, da er die Schafe Labans, seines Oheims, weidete. Denn (nicht?) wie er jene prüfte zur Erforschung ihres Herzens, so hat er auch uns nicht gestraft, sondern zur Warnung züchtigt der Herr die, welche ihm nahen," Jud. 8, 25–27. Und noch mehr und allgemeiner wurde das Schicksal der Märtyrer dieser Zeit unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Sie starben ja buchstäblich nur für das Gesetz und die Gottesfurcht, II Makk. 6, 30; 7, 2. 9; I Makk. 2, 37; sie litten, um unschuldig zu bleiben. Der Verfasser des II. Makkabäerbuches zeigt bei der Darstellung des Martyriums der sieben Brüder und ihrer Mutter, wie der einzelne zwar in die Schuld des Ganzen verwickelt werden kann; die Verfolgung kommt, weil Juda sich vergangen hat; er selbst aber, der Fromme leidet

unschuldig und bewährt dadurch seinen Glauben an Gott. Noch deutlicher und breiter führt dann das IV. Makkabäerbuch dieselben Gedanken aus, IV Makk. 9, 8. 15. 29; 10, 20 u. s. w. Ebenso sucht der Verfasser des wichtigen letzten Kapitels des Buches Henoch die Frommen über ihre Leiden damit zu trösten, daß er den Engel zu Henoch sagen läßt: „der Herr prüfte sie vielfach; ihre Geister aber wurden rein befunden, so daß sie den Herrn preisen können," Hen. 108, 9. Noch deutlicher hebt die Weisheit Salomos (3, 4–6) die nämlichen Gesichtspunkte hervor: die Frommen werden zwar dem Schein nach hier auf Erden gestraft und gerichtet durch ihr Ergehen, allein in Wahrheit hat Gott sie nur geprüft und fand, daß sie seiner wert waren. Wie Gold im Schmelztiegel hat er sie erprobt, um sie schließlich herrlich anzunehmen. Gott prüft nicht die Frevler, sondern die Frommen mit Heimsuchungen, sagte Jose ben Chanina, Gen. r. 32, zu Gen. 7, 1, Bacher, Pal. Amor. I, 439. Und während in den Testamenten der zwölf Patriarchen die Brüder Josephs durch Züchtigungen zur Buße geführt werden sollen, ist alles, was Joseph durchmachen muß, nur eine Reihe von zehn Versuchungen, in denen er seine Geduld und Langmut als echt bewähren soll, Test. XI, 2, g. E.

Mit dieser Auffassung des Leidens der Frommen war ein wesentlicher Fortschritt über das bisher Erreichte gleichwohl nicht gewonnen. Durch den Blick auf das Jenseits gewann natürlich sowohl die Idee der göttlichen Erziehung durch das Leiden, als die Idee der menschlichen Bewährung im Leiden eine eigentümliche Bedeutung. Die Kraft zum Tragen des Leidens konnte dadurch gestärkt, der Mut zum Bekenntnis, zur Ausdauer im Glauben angefeuert werden. Die Züchtigung zur Besserung erhielt ein einheitliches Ziel. Die durch das ganze Leben währende schmerzliche Erziehung konnte glaublicher erscheinen, wenn sie wenigstens ein ewig dauerndes Resultat hervorbrachte. Allein das Neue und Fördernde ging nicht von einer neuen Auffassung des Leidens aus, sondern von dem Glauben an die jenseitige Vergeltung. Dieser Glaube war die Kraft, welche über die bisherige, sei es oberflächlich optimistische, sei es resigniert pessimistische Stimmung angesichts des Leidens der Frommen hinaushob. Wunderbar ist nur, wie dieser Glaube, der so kräftig auf die Auffassung des Leidens rückwirkte, selbst im Grunde aus der Betrachtung des Leidens erwachsen ist. Das Schicksal der Märtyrer hat zuerst das Postulat jenseitiger Vergeltung fester und gewisser ge-

macht. Angesichts solchen Todes ward der Glaube sich dessen gewiß, daß Gott jene Zeugen zur Herrlichkeit wieder auferwecken werde. Nachdem dieser Glaube aber einmal feststand, wurde er auch der feste Grund, von dem allein aus Hunderte den Mut zum Martyrium fanden. Hinter dem allen stand freilich als letzter tragender Urgrund die feste Entschlossenheit zum Gehorsam gegen das Gesetz, die sittliche Gebundenheit an den geoffenbarten Gotteswillen. Diese Zucht führte dazu, daß die jüdische Religiosität in der schweren Verfolgungszeit aushalten und eine neue, eben die jenseitige Auffassung finden und vor allem wirklich glauben konnte. Sie wurde auf diese Weise weitergeführt und vermochte das, was anderwärts nur fromme Meinung war, als eine feste religiöse Überzeugung zu besitzen. Insofern kann man sagen, daß der Glaube an eine Vergeltung im Jenseits im Judentum eine sittliche Errungenschaft sei, und jedenfalls muß immer wieder darauf hingewiesen werden, daß der Auferstehungsglaube des Judentums etwas wesentlich anderes ist, als die analogen Vorstellungen der sonstigen Antike.[1])

c) Das Martyrium der Frommen hat endlich noch eine andere Deutung des Leidens Unschuldiger angebahnt, die aus mehreren Gründen besonderes Interesse beanspruchen darf. Wenn man von rückwärts her die Geschichte der Verfolgung betrachtete, so ergab sich von selbst einmal, daß das Volk vorher sich verschuldet hatte, weiter daß die Frommen unschuldig gelitten hatten, endlich daß nach einer Zeit schwerer Not sich Gottes Gnade dem Volke sichtbar wieder zugewendet hatte. Bei der Darstellung lag es nahe, diese Sätze in ein Verhältnis von Ursache und Folge zu bringen. Zunächst geschieht dies so, daß man den Tod der Frommen als die schrecklichste, äußerste Stufe des göttlichen Zornes ansieht, zugleich damit aber auch als die letzte. Der Zorn Gottes verlangt auch dieses Opfer noch von dem Volke, damit aber hat er seinen Kulminationspunkt erreicht. So bitten die Märtyrer darum, daß der Zorn mit ihnen zu seinem Ende komme, II Makk. 7, 6. 37. 38, vgl. IV Makk. 6, 28; 9, 24; 12, 18; 18, 4; einen Schritt weiter geht der Verfasser der ass. Mos., wenn er die Frommen freiwillig sich dem Tode aussetzen läßt,

[1]) Höchstens die Lehre des Parsismus kann neben die jüdische Anschauung gestellt werden. Dieselbe mag inhaltlich und namentlich was poetische Darstellung anlangt, der jüdischen sogar überlegen sein, aber die größere Festigkeit der Überzeugung und lebhaftere religiöse Erfassung liegt auch hier auf Seite der Juden.

damit Gott endlich dazwischen fahre und sein Zorn gegen die Heiden, der gleichbedeutend ist mit Erbarmen über Israel, anbreche; ass. 9, 7. Endlich sagt der Verfasser des IV. Makkabäerbuchs geradezu, daß durch den Tod der sieben Brüder das Vaterland gereinigt worden sei (*ὥστε καθαρισθῆναι δι' αὐτῶν τὴν πατρίδα*, 1, 11); oder in unmittelbarem Anschluß an die obige Bitte: *ἵλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου, ἀρκεσθεὶς τῇ ἡμετέρᾳ περὶ αὐτῶν δίκῃ. καθάρσιον αὐτῶν πόιησον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν*, 6, 28 f. Der Märtyrer gibt sein Blut als Reinigung für die Sünde des Volkes hin, und sein Leben dient als Ersatz für das Leben des Volks. Ebenso auch IV Makk. 17, 21 f.: durch die Märtyrer wurde das Vaterland gereinigt *ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας, καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ισραὴλ προκακωθέντα διέσωσεν.* Sie sind Ersatz für die Sünde des Volks geworden und durch ihr Blut, ihren Versöhnungstod ist Israel gerettet worden. Wir sehen, wie in solchen Betrachtungen über das Geschick der Märtyrer plötzlich ganz ähnliche Ideen wieder auftauchen, wie sie einst das Schicksal Jeremias hervorgerufen hatte. Der Gedanke, daß ihr Tod dem Volke zu Nutzen kam, drängte sich jedoch damals weit leichter auf, da die folgenden Ereignisse ihn förmlich aufnötigten. Zudem galt es, die Märtyrer und ihre Taten möglichst zu verherrlichen. Und die Idee der Stellvertretung lag dem Bewußtsein durchaus nicht so ferne, als man es sich vielfach vorstellt. Aber es ist zu beachten, wie diese Gedanken in einer außerordentlich pathetischen Form auftauchen. Sie sind nicht ein Erzeugnis ruhiger ernster Überlegung, kein Versuch, das unerklärlich schreckliche Geschick der Frommen zu deuten, sondern sie sind vor allem der Absicht entsprungen, die Märtyrer zu preisen und möglichst großartig Klingendes ihnen nachzurühmen. Zudem bleiben sie ganz und gar auf die augenblickliche Situation beschränkt; irgend welche prinzipielle Verwertung für die Erlösungshoffnung findet sich nicht. Es zeigt sich keine Spur einer Ahnung davon, daß Israel und der Menschheit überhaupt nur auf derartige

Weise geholfen werden könne. Auch werden die Märtyrer als die tadellosen Frommen dem Volke stets deutlich gegenübergestellt; sie sind unschuldig und wenn sie leiden für das Volk, so geschieht es, weil sie eben auch Juden sind. Aber das allerwichtigste, nämlich daß der Fromme die Sünde der andern freiwillig in sein Bewußtsein aufnehme, daß er sie als die eigene empfinde aus Liebe, d. h. daß er auf sittlichem Wege nicht nur auf grund physischer Zusammengehörigkeit mit den Schuldigen eins werde, — das fehlt.[1] Für die Beurteilung des Verständnisses, welches der Tod Christi von Anfang an in der christlichen Gemeinde gefunden hat, sind diese Gesichtspunkte von großer Wichtigkeit. Auch sonst finden wir in der jüdischen Literatur den Gedanken ausgesprochen, daß der Tod der Frommen sühnende Kraft habe, vgl. die sonderbare Auslegung von Num. 20, 28 (nicht 18) bei Eleasar b. Pedath und zu Num. 20, 1 bei R. Ammi, Moed Katon 28a, vgl. Bacher, Pal. Amor. II, 70, oder die Ausführung jer. Joma I 1, 2a. Schon Abahu deutete Ez. 4, 4. 6 in unrichtiger Weise, — (wie Kraetschmar, Komm. zu Ezech. z. St.) — dahin, daß er sagt, Gott habe mit jenem Befehle (gebunden liegen zu bleiben), den Propheten gestraft, damit er so die Sünden Israels abbüße, b. Sanh. 39a g. E. Nach Chama ben Chanina versicherte Gott Abraham, daß Fromme von ihm kommen werden, und wenn seine Kinder sündigen, wolle er einen von ihnen zum Pfande nehmen; d. h. was das Christentum von Jesus in ausschließlicher Weise behauptet, sei nichts Besonderes, habe sich unendlich oft wiederholt und bestätige nur den Bund mit Abraham; vgl. Bacher, Pal. Amor. I, 469/70. Im letzteren Falle liegt wahrscheinlich Polemik gegen die christliche Lehre vor, respektive gegen den Anspruch derselben, etwas Besonderes zu bieten; wenn es sich in der Geschichte der Religion nur darum handelte, daß gewisse Gedanken, auf ihren allgemeinen Inhalt zurückgeführt, überhaupt vorhanden sind, dann könnte man ja zugeben, daß das Judentum den Sühnegedanken so gut besitze wie das Christentum. Aber das ist durchaus nicht

[1]) Vgl. die Darlegungen in Past. Herm. Sim. VII.

der Fall. Und was die Lehre von dem leidenden Messias anlangt, d. h. zunächst die Anschauung von einem Messias ben Joseph im Unterschied vom Messias ben David, so genügt die Darstellung derselben allein schon zum Erweis, daß wir es hier mit Anschauungen zu tun haben, welche für unsere Periode nicht mehr in betracht kommen, vgl. Wünsche, Die Leiden des Messias 1870; G. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge 1888; ders., Jes. 53 mit besonderer Berücksichtigung der synagogalen Literatur 1890; Schürer, Bd. II, 464 f.; Weber, Jüdische Theologie, S. 360 ff. gegen Chwolson, Letztes Passahmahl, S. 83 ff. Zur Zeit Christi wußte niemand, weder bei den Schriftgelehrten und Pharisäern, noch im einfachen Volke, etwas davon, daß *ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ*, Luk. 24,26, und *ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς* etc., I Kor. 15,3. Keine der gleichzeitigen Schriften enthält diese Gedanken und die Art, wie die Jünger und das Volk die Leidensankündigung und den Tod Christi aufnahmen und nicht minder die Art, wie Paulus vom Kreuz Christi predigt, I Kor. 1,23, spricht deutlich genug. Vgl. Mt. 16,21 ff.; 17,12. 22 f.[1]) etc. Auch daß nur die im Targ. zu Jes. 53 gegebene Auslegung (vgl. Weber, a. a. O.) zur Zeit Christi schon verbreitet war, ist zweifelhaft. S. a. Bousset, Rel. des Judentums 218 f.; Volz, Jüd. Eschatologie 237. Erst ganz allmählich wird die Idee von dem stellvertretenden Leiden des Gerechten zu einer Lieblingsspekulation der Rabbinen; vgl. Weber § 70.

Wie mannigfaltig die Idee der Stellvertretung im jüdischen Schrifttum gewendet wird, zeigt sich darin, daß auch umgekehrt die Anschauung sich findet, der Gottlose wird zum Lösegeld für den Frommen, Prov. 21,18, vgl. 11,8. Zu verstehen ist dies aus der freien Anwendung

[1]) Wenn auf diese Stellen irgend ein Verlaß ist, so wird es äußerst zweifelhaft, daß der Glaube an den sterbenden und wiedererstehenden Christus „in gewissen geheimen Kreisen, in den Winkeln" bestanden habe (Gunkel, Religionsgesch. Verständnis 79); und unmöglich erscheint es, daß der Glaube der christlichen Gemeinde irgend etwas mit diesen eventuellen Vorstellungen zu tun hat. Eine derartige Flucht ins Ungewisse ist unnötig.

älterer Ausdrucksformen für spätere Anschauungen: gemeint ist, daß Gott den Frommen aus dem allgemeinen Strafgericht rettet, den Gottlosen aber in ihm zu grunde gehen läßt. Wirkt nun hier die ältere Idee nach, wonach Gottes Zorn ohne Unterschied jeden trifft, auch den Frommen, sowie daß dieser Zorn durch eine besondere Leistung besänftigt werden kann, zumal dadurch, daß man der Gottheit ein Opfer, an dem sich ihr Zorn auswirken kann, darbietet, so kann es den Anschein bekommen, als trüge der Gottlose in seinem Gericht das, was sonst eventuell den Frommen getroffen hätte. Schon Jes. 43, 3. 4 liegt dem poetischen Ausdruck: „ich gebe Ägypten zur Deckung (kofr'kᵇa) für dich hin, Kusch und Saba an deiner statt," eine derartige freier angewendete Idee zu grunde. Gott will ein Opfer haben: statt an seinem Volke seinen Zorn auszulassen, nimmt er andere Reiche dafür. Was hier national, Prov. 11, 8; 21, 18 individuell gemeint ist, wird später auch in die Eschatologie übernommen: „Am Ende werden die Völker abermals ein Lösegeld für Israel sein, indem Gott sie für Israel ins Gehinnom werfen wird." Weber, S. 330; Schemoth r. 11 zu Ex. 8, 23.

Bei Philo findet sich unter anderem de sarific. Abelis etc. I, 120 ff. (M. I, 187 f.) eine bezeichnende längere Ausführung über den Satz *ὅτι πᾶς σοφὸς λύτρον ἐστὶ τοῦ φαύλου* (121) und *ὁ σπουδαῖος τοῦ φαύλου λύτρον* (128). Aber der Zusammenhang zeigt, daß hier im wesentlichen nur die bekannten, auch schon im alten Israel vorhandenen Gedanken variiert werden, daß Gott um der Frommen willen auch ihre Umgebung segne (vgl. Gen. 30, 27; 39, 5, und Philo, a. a. O. 124: *τοῦ θεοῦ . . . τὸν πλοῦτον αὑτοῦ διὰ τοὺς ἀξίους καὶ τοῖς ἀναξίοις δωρουμένου*) oder daß er um der Frommen willen ein Strafgericht abwende, vgl. Gen. 18, 24, auf welche Stelle 122 verwiesen wird. Philo preist das Haus und die Stadt glücklich, die einen solchen *σπουδαῖος* bei sich hat; wenn er stirbt, ist nicht er, sondern die Stadt zu beklagen. Nicht als Toter und durch seinen Tod, sondern als Lebender ist der Fromme *λύτρον* der andern. Außerdem findet Philo es sehr angebracht, daß die unfreiwilligen Totschläger in Levitenstädte fliehen müssen; denn da *ὁ σπουδαῖος τοῦ φαύλου λύτρον* (128), *εἰκότως πρὸς τοὺς ἱερωμένους οἱ διαμαρτάνοντες ἀφίξονται τοῦ καθαρθῆναι χάριν.* Aber auch hier sind die Leviten als Lebende *λύτρον* der andern, ihre Gegenwart, das Zusammenleben reinigt die andern. Von eigentlicher Sühne ist nicht die Rede, doch ist der Ausdruck *λύτρον* immerhin bezeichnend. Durch seine Reinheit und Heiligkeit repräsentiert der Fromme soviel an Wert für Gott, daß er die andern loskauft oder zudeckt כפר; sein Wert kommt ihnen zugute. Derselbe Gedanke findet sich auch sonst in der späteren jüdischen Literatur, vgl. II Bar. 2, 2 u. s. w. Er ist die Voraussetzung des Glaubens an die Wirkung der Fürbitte und der mancherlei Anekdoten von der behütenden Kraft der „Frommen", vgl. Schlatter, Gesch. 253 f., 325; jer. Taan IV 4, 21 a.

Die Strafe der Sünder, der Segen über die Frommen, das Glück der Gottlosen und die Leiden der Gerechten, kurz

das diesseitige Geschick des Menschen hatte auch im späteren Judentum noch eine wichtige Bedeutung für die Frömmigkeit, namentlich für die religiöse Selbstbeurteilung. Wie die Grundanschauungen, so bleiben auch die Probleme der älteren Zeit weiter bestehen, trotz der geistigen Umwälzung in der Makkabäerzeit. Aber dieselbe hat doch die ganze Frage auf einen neuen Boden gestellt und die Möglichkeit zu einer freieren inneren Stellung zu den quälenden Problemen gegeben. Nur von dem Glauben an eine jenseitige Vergeltung aus konnte sich die Selbstbeurteilung aus der Abhängigkeit vom äußeren Ergehen lösen. Freilich war dies auch so nur teilweise möglich, die alte Frage kehrte in neuer Form wieder. Es kam daher alles darauf an, ob es gelingen würde, jene innere Lösung der Frage, wie sie das Buch Hiob angebahnt hatte, weiterzuführen und fester zu begründen und mit der neuen Anschauung zu verbinden. Das Judentum hat dies nicht mehr zu vollziehen vermocht, weil es die nationale Grundlage seines religiösen Denkens aufzugeben nicht im stande war.

XXXII. Kapitel.

Die Busse.

1. „Die Weisheit wurde gefragt: Was soll die Strafe des Sünders sein? und sie gab zur Antwort: Die Sünder verfolgt Unheil! Dieselbe Frage wurde an die Prophetie gerichtet, und sie antwortete: Die Seele, welche sündigt, soll des Todes sterben! Zuletzt kam die Frage an Gott, und er antwortete: Der Sünder tue Buße, und es wird ihm vergeben werden“ (nach Ps. 25, 8), jer. Makkoth II 6, 5a (Ed. Krot. 31b). Dieses schöne und treffende Wort zeigt, wie viele andere Aussprüche der Rabbinen, welch' hohen Wert das Judentum nach dem Vorgang der älteren heiligen Literatur auf die Buße legte. Seit die großen Propheten der Vergangenheit, Hosea und Jeremia vor anderen, immer wieder den Ruf zur Umkehr hatten erschallen lassen, gehörte תשובה der Sache[1]) nach zu

[1]) Das Wort תשובה bedeutet bekanntlich im A. Test. nirgends die „Buße“, sondern nur 1. die Umkehr, Wiederkehr (z. B. des Jahres) und 2. die Antwort, Entgegnung.

den Grundbegriffen der jüdischen Religion. Und am Ende unseres Zeitraums hören wir Aussprüche wie den des R. Jochanan: „Ein Tag wahrer Buße brächte vor der Zeit die Erlösung Israels“ (nach Ps. 95, 7). „Groß ist die Buße, denn sie bringt Heilung der Welt!“ sprach Chama ben Chanina, joma 86a, ähnliche Aussprüche mehr ebendaselbst und 86b; vgl. cant. r. zu 5, 16; vgl. auch Perles, a. a. O. 129; Grünberg, ZDMG. 42, 287 ff. In der Tat zeigt schon die steigende Bedeutung des Versöhnungstages, wie die Forderung der Buße immer wichtiger wurde. Dieses Fest stellte allmählich alle andern in Schatten. Die eindringlichen Mahnungen der prophetischen Schriften verfehlten ihren Eindruck nicht; vor allem aber mehrten die Zeitereignisse mit ihren immer neuen schweren Heimsuchungen die Bußstimmung. Immer wieder hoffte man, sollte sich die Lehre bestätigen, welche die Propheten und die deuteronomistische Geschichtsbetrachtung so nachdrücklich an der Geschichte der Nation erwiesen hatten: wie auf den Abfall Strafe folgte, so sollte die Buße zur Rettung führen. Einen kräftigen Anstoß zu einer derartigen nationalen Buße und Umkehr des ganzen Volkes gab in unserem Zeitraum die Drangsal des Antiochus. Die Häuflein von Frommen, welche im Vertrauen auf die Hilfe Gottes den Kampf gegen die syrische Übermacht wagten, mußten innerlich ihrer Sache sicher sein: denn das stand ihnen fest, daß der Sieg ihnen nicht werden könne, wenn sie nicht alle Sünde bei sich getilgt haben würden, vgl. Jud. 5, 19–21. Die Erregung der Zeit brachte mit sich, daß allerhand solenne Bußübungen und Bußgebräuche aus alter Zeit mit neuer Energie wieder betrieben wurden: man hält, ehe man in die Schlacht zieht, einen großen Fast- und Bußtag ähnlich dem, der in I Sam. 7 beschrieben ist; man zieht dazu Trauergewänder an, bestreut sich mit Asche, zerreißt die Kleider, schreit laut zum Himmel und trompetet mit den heiligen Trompeten, I Makk. 3, 46–54, vgl. 4, 39 f.; II Makk. 10, 25. Solche Veranstaltungen verfehlten ohne Zweifel ihres Eindrucks auf die Teilnehmer nicht, aber es konnte nicht ausbleiben, daß auf diese Weise dem äußeren Gebaren bei der Buße wiederum wie ehedem, vgl. Jes. 58, 5:

Sach. 7,3 ff.; Joel 1,13 ff.; 2,12 ff., eine immer größere Wichtigkeit zugebilligt wurde. Buße tun droht gleichbedeutend zu werden mit einen „nationalen Bußtag abhalten". In der Tat hat man auch später noch, namentlich in Zeiten der Dürre, allgemeine Bußtage und Fasttage angeordnet, bei welchen nach der Überlieferung mit Fasten und Beten fortgefahren wurde, bis die göttliche Hilfe erzwungen war; vgl. den Traktat Taanith; u. s. Bacher, Tann.[2] I, 322 f., 402 f. etc. Spätere Schriftsteller, namentlich hellenistische, schildern mit Vorliebe, wie das Volk Gottes in allgemeiner Erregung und mit allen Zeichen des verzweifelten Bittens und Flehens gegen Gott anstürmt, und wie Gott dadurch sich erweichen läßt und nun wunderbare Hilfe sendet. Vgl. aus der Makkabäerzeit noch Jud. 4,9–15 und II Makk. 3,14 ff.; 8,2 ff. etc.; III Makk. 1,16–2,20.

2. Die religiöse Erregung, welche am Anfang der makkabäischen Erhebung das ganze Volk beherrscht hatte, dauerte wenigstens bei den Frommen und denen, die sich ihrer Führung unterwarfen, auch später noch fort, wenn auch in weniger starken Schwingungen. Der Abstand zwischen dem Ideal, das das Gesetz forderte, das die Schriftgelehrsamkeit immer neu herausarbeitete, und der Wirklichkeit war so groß, daß die Forderung, Israel als Ganzes muß Buße tun, nicht mehr völlig verstummte. Die äußeren Verhältnisse mit ihrem immer sich steigernden Unglück trieben dem Volk immer neu die Mahnung zur Buße ins Gewissen: wenn es besser werden soll, muß Israel sich bekehren, vgl. auch Jub. 1,15. 22 f. und dazu Jer. 29,13 f.; Ez. 36,26 etc.; Jub. 23,26. Der fanatische Eifer, mit dem sich das ganze Volk seit der Römerzeit auf die Erfüllung des Gesetzes bis ins einzelste warf, ist nur ein anderer Ausdruck der Erkenntnis, daß das Volk Gottes noch immer nicht dem Willen seines Schöpfers entspreche und eben darum noch nicht die Stellung einnehme, die ihm von Rechtswegen zukommt. Ein unruhiges, leidenschaftliches Drängen auf Änderung und Besserung der Zustände spricht z. B. aus den Mahnreden Henochs, aus dem ersten Teil der Sap. Sal., auch aus den Psalmen Salomos. Vieles, ja alles ist nicht so, wie es sein sollte, davon waren mit wenigen Ausnahmen wohl alle

Kreise des Volkes durchdrungen. Unzufriedenheit über die harte Fremdherrschaft, Unzufriedenheit mit der Politik der Großen, unklares eigenes Ringen und Kämpfen, gespannte Erwartung naher Umwälzungen, all diese und viele andere Umstände wirkten mit ein, um das Volk in Erregung zu halten. Tiefer gerichtete Kreise fanden in dem allen Grund und Anlaß zu innerer, neuer Selbstdemütigung, sie ließen sich dadurch in eine ernste Bußstimmung treiben. Man diente in den Kreisen der Frommen dem Herrn mit Fasten und Beten Tag und Nacht, Luk. 2, 37. Viele warteten auf die Erlösung Israels und hofften von der Zeit des Heiles auch Freiheit von der eigenen harten Sündenknechtschaft, vgl. Luk. 1, 77; 2, 25. 38; 23, 51; Mt. 1, 21 etc. Als Johannes der Täufer dem Volke sein: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!“ entgegenrief, erkannten Tausende die Berechtigung dieser Forderung innerlich an. Die Bewegung, die er hervorrief, zeigt deutlich, daß weithin im Volke eine lebhafte Bußstimmung vorhanden war; vor allem im einfachen Volke, bei denen, auf welche die Vertreter der offiziellen Frömmigkeit verächtlich herunterschauten, vgl. Luk. 3, 10–14; Mt. 21, 32. Ihre eigentümliche Färbung aber empfing diese Bußstimmung durch ihre Beziehung zur messianischen Hoffnung. Man soll Buße tun, weil die messianische Zeit nahe ist! Es war die deutliche Lehre aller Propheten, daß das Heil für Israel nur kommen könne, wenn das Volk sich bekehre. Ohne Zweifel wurden diese Äußerungen der Propheten oft nur mechanisch reproduziert, vielfach war die Anschauung verbreitet, daß diese Buße mit der Durchführung des Gesetzes geleistet sei, vgl. Jud. 5, 19; I Bar. 2, 30 ff.; 3, 7, noch häufiger dürfte die Anschauung gewesen sein, daß diese Forderung zwar die „Gottlosen“, nicht aber die Frommen angehe, vgl. die Paränesen des Henochbuchs, die Psalmen Salomos, die Weisheit Salomos u. s. w. Aber es fehlte doch nicht die Anschauung, daß Gott wirklich erst sein Volk zur Buße führen müsse, ehe er sein Heil senden könne. Es wäre sonst nicht begreiflich, daß so viele sich durch die Predigt des Täufers getroffen fühlten, daß man so allgemein in seinem Auftreten, seiner Bußpredigt ein Zeichen

der nahenden messianischen Zeit erkannte, hielt man ihn ja doch für den Messias selbst, Luk. 3, 15 f.; Joh. 1, 19 ff. Nicht bloß die Jubiläen (vgl. 1, 23 f.; 23, 26 f.) und die Psalmen Salomos nehmen an, daß Gott sein Volk schließlich zur Buße führen werde, vgl. Ps. Sal. 18, 4 f. Unter dem Einfluß von Mal. 3, 23 f. war die Anschauung von einer wunderbar durch den Vorläufer des Messias oder sonstwie gewirkten Buße vor dem Ende der Zeiten im späteren Judentum allgemein verbreitet, vgl. Mt. 17, 10 ff. Das zur Zeit Herodes' des Großen entstandene Buch über die ass. Mos. spricht deutlich von dem Tage der Buße bei der letzten Heimsuchung, 1, 18, und von dem Taxo (Ordner?) aus dem Stamme Levi, der das Heil für Israel vorbereiten werde. Auch die Bilderreden des Buches Henoch reden von einer solchen letzten Buße. Zuletzt werden die Gerechten siegreich sein im Namen des Herrn der Geister und er wird es die anderen sehen lassen, damit sie Buße tun und von dem Tun ihrer Hände ablassen. Sie werden keine Ehre vor dem Herrn der Geister erlangen, jedoch durch seinen Namen gerettet werden. Und der Herr der Geister wird sich ihrer erbarmen, denn seine Barmherzigkeit ist groß . . . ., wer aber keine Buße vor ihm tut, der wird untergehen, Hen. 50, 2—4. Im letzten Augenblick, wenn der Weltlauf seinem Ende zueilt, gibt es noch einmal, aber unwiderruflich das letzte Mal die Möglichkeit der Buße, vgl. Test. III, 18; Apoc. Joh. 11, 13 (gegen 9, 20; 16, 9. 11. 21). Zu grunde liegt allen diesen Ideen der Gedanke, daß einesteils Israel (resp. der Welt) das Heil zugedacht ist, andernteils dasselbe nicht ohne Buße ihm noch irgend jemand sonst zu teil wird; so bemüht man sich namentlich, was die Hoffnung Israels anlangt, die Bedingung, an die das Kommen des Heiles geknüpft ist, in das Ganze der Verheißungen hineinzunehmen. Bekanntlich wurde auch später noch die Frage erörtert, ob die messianische Erlösung zu ihrer vorbestimmten Zeit eintreffen werde, auch wenn Israel nicht Buße tue, Sanh. 97b, 98a. Die Antwort R. Josuas, die den Sieg behielt, sucht den Satz von der unabänderlichen göttlichen Vorherbestimmung und Zusage an sein Volk mit dem Satze von der Notwendigkeit der Buße zu vereinigen. Gott werde

durch einen Tyrannen wie Haman gleichwohl Buße bei seinem Volke erzwingen, jer. Taanith I 1, 2b; b. Sanh., a. a. O. Wie stark hier der nationale Charakter der Religion auch des späteren Judentums durchschlägt, liegt auf der Hand. Die Erlösung ist Israel sicher: und wenn sie an seine Buße geknüpft ist, so ist auch diese sicher!

Das Neue und Eigentümliche der Predigt Johannis des Täufers waren nicht die Gedanken, die er vertrat, an sich, sondern (von allem Persönlichen und Individuellen abgesehen), ähnlich wie bei den großen Propheten der Vergangenheit, die Konsequenz und Schärfe, mit welcher er aus den vorhandenen Ideen die wichtigen und fruchtbringenden bis zu ihrem Ende verfolgte, so daß sie sich kritisch gegen sonstige umgebende Gedankengruppen wenden mußten. Wie z. B. Amos von der Überzeugung ausgehend, daß Jahwe überall und unter allen Umständen für das Recht eintritt, die naive Ungebrochenheit der Zeit zerschmetterte und ankündigte, daß Jahwe sich gegen sein eigenes Volk wenden müsse — so zerschlägt Johannes mit seiner Forderung, daß nur der Bußfertige Teil hat am Himmelreich, die nationalen Prätentionen seiner Zeit. Gott braucht den Samen Abrahams nicht, um Glieder zu haben für sein Reich — das stand im schroffsten Gegensatz zu der damaligen „Durchschnittsüberzeugung" und war doch nur Konsequenz des Satzes von der Notwendigkeit der Buße. Der Gegensatz gegen die nationalen Motive der damaligen Heilshoffnung, die Energie, mit welcher Johannes die Forderung der Buße an alle Teile des Volkes richtet: auch an die Frommen und die durch das Gesetz Geheiligten, die Schärfe, mit der er die Überzeugung vertritt, daß die messianische Zeit ein Gericht bringt, und daß sich dieses vor allem gegen das Volk Gottes selbst richtet, endlich die Überzeugung, daß dieses Gericht in nächster Nähe stehe — darin dürfte im wesentlichen beschlossen sein, was im ganzen der damaligen Anschauungen an Johannes' Predigt auffiel.

3. Mit dem allen bewegten wir uns im wesentlichen im Kreise der nationalen Religiosität des Judentums. Mindestens ebenso wichtig ist es, festzustellen, welche Stellung und Bedeutung die Buße in der individuellen Religiosität der Zeit einnahm.

In dieser Hinsicht ist zunächst darauf hinzuweisen, daß so mannigfaltig auch die Formen und Äußerungen der Buße im späteren Judentum sich ausgestalteten, stets doch festgehalten worden ist, daß zur Buße vor allem die innere Umkehr zu Gott und die entsprechende Änderung des sittlichen und religiösen Verhaltens gehöre, daß die Buße

ohne den ernsten Schmerz der Reue und den festen Vorsatz der Besserung nicht echt sei, daß insonderheit auch das Bekenntnis vor Gott und Menschen unter gewissen Umständen von Wichtigkeit sei und daß, falls es möglich ist, die böse Tat und ihre Wirkungen wieder gut gemacht werden müssen.

Was der Siracide in dieser Hinsicht seinem Geschlechte vorhält, gehört zu den eindringlichsten und besten Mahnungen seines Buches. Es zeigt, daß der Verfasser nicht umsonst die heiligen Schriften studiert hatte, und verrät zugleich, wie bei seinen Zeitgenossen vielfach die alte Strenge und Zucht unter dem Einfluß des griechischen Wesens sich zu lockern begonnen hatte. Immer wieder ermahnt daher Sirach, sich nicht dem Ernst der Buße zu entziehen, sei es aus falscher Scham, vgl. 4, 26 Hebr., oder aus Leichtsinn: „Sprich nicht, ich sündigte, doch was wird er mir dafür antun? Denn er ist ja ein Gott langsam zum Zorn. Sprich nicht, der Herr ist barmherzig und alle meine Verschuldungen wird er tilgen. Verlaß dich nicht auf Vergebung, indem du dabei Schuld auf Schuld häufst, und sprich nicht: Sein Erbarmen ist groß, die Menge meiner Verschuldungen wird er vergeben. Denn Gnade und Zorn sind bei ihm, und auf den Frevlern ruht sein Grimm. Zögere nicht, dich zu ihm zu bekehren, und schieb es nicht hinaus von Tag zu Tag. Denn plötzlich gehet aus sein Grimm und am Tag der Rache wirst du umkommen!" Sir. 5, 4—7 Hebr. „Nimm dir nicht vor, Sünde wieder zu tun, denn schon das erste Mal wirst du nicht ungestraft bleiben," 7, 8. „Wer sich wäscht wegen eines Toten und ihn dann wieder berührt, was hat der für einen Nutzen von seiner Reinigung? Ebenso wenn ein Mensch fastet wegen seiner Sünden und wieder hingeht und dasselbe tut — wer soll dann sein Gebet erhören? und was hat er für Nutzen von seiner Demütigung?" Sir. 31, 30 f. LXX. Wie in solchen Worten, so tritt Sirach auch sonst der leichtfertigen Auffassung entgegen, welche an die richtende Gerechtigkeit Gottes nicht mehr glauben, vgl. Sir. 23, 18, ohne rechte Reue und ohne ernstliche sittliche Umkehr sich der göttlichen Gnade getrösten wollte. Soll die Buße wirksam

sein, so muß sie mit Abkehr von der Sünde, 32, 5; 17, 25 f.; 21, 1; 26, 28 c. u. s. w., verbunden sein. Mit der Buße und Selbstdemütigung soll man nicht warten, bis die Züchtigung (in Form der Krankheit) da ist, sondern vorher, sofort wenn die Sünde geschehen ist, soll man ernstlich umkehren, 18, 20 f.[1]) Trifft die Züchtigung ein, so führt sie den Frommen erst recht zur inneren Umkehr, während der Gottlose die Züchtigung haßt und ihrem Zweck, der Buße innerlich widerstrebt, 21, 6. Vorausgesetzt ist überall, daß der Mensch diese innere Umkehr wirklich vollziehen kann. Sie ist sein Werk, wenngleich Gott durch Heimsuchungen dazu mitwirkt, und innere Einwirkung als selbstverständlich angenommen werden muß; vgl. 17, 25; 21, 1. 6; 38, 10. Wichtig ist dabei vor allem das Gebet wegen der begangenen Sünde, ohne das offene Bekenntnis der Schuld gibt es keine Vergebung. Keiner, auch der Fromme nicht, ist der Buße und Reue überhoben: es kann zwar in einzelnen Fällen der Mensch unschuldig sein und ein völlig gutes Gewissen haben, so daß man ihn selig preisen darf, Sir. 14, 1, im allgemeinen aber hat jeder unendlich oft Anlaß, seine Sünde zu bekennen: es gehört zu den Kennzeichen, auch des Weisen, der im Gesetze forscht, daß er für seine Sünden betet, 39, 5. In alledem erkennen wir eine ernste, aufrichtige Frömmigkeit, wie sie ohne Zweifel auch in den Zeiten des Hellenismus im Volke vorhanden war; doch ist nichts von einer besonders gedrückten alles beherrschenden Bußstimmung zu bemerken. Das Gebet Sirachs am Ende seines Werkes enthält kein Wort von Sünde und Buße, sondern spricht ausschließlich von Not und göttlicher Hilfe, Sir. 51, 1–12. Ebenso steht es auch im Buche Tobit. Soweit hier vom Bekennen der Sünde die Rede ist, handelt es sich entweder um die nationale Sünde, an der jeder einzelne mittragen muß, vgl. 3, 3; 13, 5 etc., oder der Fromme ruft nur dem Volke von Sündern, das ihn umgibt, die Mahnung zu: bekehrt euch, vielleicht erweist er euch Barmherzigkeit, 13, 6.

[1]) Vgl. den Spruch des R. Eleasar: Ehre den Arzt, ehe du ihn brauchst (d. h. bete, ehe die Not eintritt!), jer. Taan. III 6, 14a.

4. Aber die makkabäische Erhebung und der ihr folgende religiöse Aufschwung hatten auch für die individuelle Frömmigkeit eine Vertiefung der Bußstimmung zur Folge. Dies zeigt schon das Buch Daniel, nicht minder die ganze Literatur, welche nach dieser Zeit aus den Kreisen der jüdischen Frommen hervorgegangen ist. Und zwar besteht in dieser Hinsicht kein sonderlicher Unterschied zwischen der einfachen Frömmigkeit des Volks und der gelehrten Frömmigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten. Auch der Hellenismus bietet (von Philo abgesehen) wenig Eigentümliches. Man versetzte sich in die Lage des gefangenen Königs Manasse und zeigte in dem Gebet, das ihm in den Mund gelegt wird, wie ein tief Gefallener vor Gott Buße tun solle. Solche Gebete dürfen in der Tat als eine besondere jüdische Stilgattung angesehen werden. Tief demütigt sich der Betende nicht nur vor Gott, sondern auch vor den Frommen der Vergangenheit: Abraham, Isaak und Jakob, die nicht gesündigt haben, sie brauchen freilich nicht Buße zu tun: was aber bin ich gegen sie? überhäuft mit Sünden, darf ich mein Auge nicht erheben; mit Recht hat mich so schwere Strafe getroffen! Or. Man. 5, 8–10. 12. Der Büßende erkennt vor allem andern an, daß auf Gott kein Vorwurf fallen könne, in allem, was geschehen sei, und wäre es noch so schlimm und unbegreiflich. Er demütigt sich und will allein alles verschuldet haben, während Gott unbedingt im Rechte bleibt; vor allem in dem Gericht, welches er über den Sünder hat kommen lassen. In solchen Fällen ist das Selbstgericht Folge des göttlichen Richtens. In andern geschieht es ohne solchen äußeren Anstoß, vorhanden sein muß es immer. Ja man hofft dadurch, daß man es sofort und mit vollem Ernste freiwillig an sich vollzieht, dem strafenden göttlichen Gericht auszuweichen. Vgl. schon Sirach 18, 20 ff. So kommt es dahin, daß man glaubt, bei ernster Buße müsse man sich selbst irgend etwas besonderes auferlegen; durch derartige Selbstzüchtigung werde das göttliche Strafgericht am sichersten abgewendet. Es einen sich hier die uralten Trauersitten und die nationalen Bußriten mit neueren Gebräuchen, welche aus dem Bedürfnis, sich selbst zu

strafen, hervorgegangen waren, und beides wirkt dahin zusammen, daß man bei der rechten Buße allmählich eine sonderliche sichtbare Selbstkasteiung für nötig hielt, ja daß diese *Leistung die eigentliche innere Umkehr in den Hintergrund zu drängen begann.* Natürlich ging diese Entwicklung nur langsam und keineswegs einheitlich vor sich, auch blieb der individuellen Eigenart hier stets ein großer Spielraum; der Einfluß der Ausdrucksweise und der Auffassung der älteren heiligen Literatur trägt mit dazu bei, daß die eigentliche Anschauung oft nicht leicht richtig zu erkennen ist.

Wenn z. B. der Verfasser des Buches der Jubiläen auf die Buße zu sprechen kommt, so schließt er sich gewöhnlich einfach an die Ausdrucksweise der Propheten an, vgl. Jub. 1, 15. 22; 23, 26. Der priesterliche Standpunkt des Verfassers aber kommt zum Ausdruck in der Hervorhebung der kultischen Sühne überhaupt, vgl. 6, 2; 7, 3; 16, 22 u. s. w., und in Sätzen wie 5, 18: Gott wird barmherzig sein gegen alle, die sich von aller ihrer Verschuldung einmal im Jahre bekehren, vgl. 34, 18 f. Der Versöhnungstag ist der Tag allgemeiner Buße für das Volk, wer hier sich bekehrt, dem widerfährt Barmherzigkeit. Die Buße wird auf diesen Tag konzentriert: „an ihm" sollen sie „über ihre Sünde und über alle ihre Vergehen und über alle ihre Verirrungen betrübt sein, auf daß sie sich an diesem Tage reinigen, einmal des Jahres," 34, 19. Für die Erziehung zur Selbsteinkehr war die Feier des großen Versöhnungstages ohne Zweifel von größter Wichtigkeit; jeder Teilnehmer dieser Feier fühlte sich dazu angetrieben, das Sündenbekenntnis des Hohenpriesters für seine Person mitzusprechen, aber die Gefahr, daß die Buße in dem Mitmachen der verschiedenen vorgeschriebenen Gebräuche aufgehe, lag unmittelbar daneben. Wurde doch sogar die Frage erörtert, ob der Versöhnungstag *ohne Buße* sühne oder nicht. Im allgemeinen wurde allerdings die Notwendigkeit der Buße festgehalten,[1]) vgl. vor allem

[1]) Schon bald warnten ernster Gesinnte vor einem zu leichtfertigen Vertrauen auf die Sühne des Versöhnungstages (Eleasar ben Asarja, Bacher, Tann.² I, 218). Auch wurde gefordert, daß, wer sich gegen seinen Nächsten vergangen habe, um Verzeihung bitte, jer. Joma VIII 7, 39b.

b. Joma 85 b, 86 a; doch siehe auch hier 85 b g. E. und daneben jer. Joma VIII 6, 38 b; VIII 7, 39 a. Daneben kennt der Verfasser der Jubiläen noch die besondere außerordentliche Buße für schwere todeswürdige Vergehen, wie sie Ruben, vgl. 33, 1 ff., und Juda, 41, 10 ff., begangen hatten; doch wird in den Jubiläen nur von Judas Buße berichtet: er erkannte, daß es eine böse Tat sei, die er getan . . . und er begann zu klagen und vor Gott wegen seiner Sünde um Gnade zu flehen. Und wir sagten ihm im Traume, daß ihm vergeben werde, weil er so sehr flehte und weil er trauerte und er es nicht mehr tat", Jub. 41, 23 f. Auf dieser Darstellung der Buße Judas bauen sodann die Testamente der zwölf Patriarchen weiter, in welchen die Buße bereits ziemlich bestimmt auf einen gewissen Zeitraum beschränkt wird und in demselben sich als eine besondere sühnende Kraftleistung darstellt. Ruben tut sieben Jahre lang Buße vor dem Herrn; in dieser Zeit trinkt er weder Wein noch starkes Getränke, Fleisch kommt nicht in seinen Mund; nicht einmal „Brot der Begierde" kostet er, da er über seine Sünde trauert, denn sie war groß! Test. I, 1 g. E. Allerdings heißt es daneben, daß er bis zum Tode seines Vaters es nicht gewagt habe, diesem ins Angesicht zu blicken oder zu seinen Brüdern zu reden wegen der Schande, und daß ihn sein Gewissen noch auf dem Totenbette quäle wegen seiner Sünde, ibd. 4. Ebenso quält sich Simeon zwei Jahre lang in der Furcht des Herrn durch Fasten, II, 3. Auch Juda sagt, daß er ohne die Buße seines Fleisches und die Demütigung seiner Seele (*μετάνοια σαρκὸς καὶ ἡ ταπείνωσις ψυχῆς μου*) und die Gebete seines Vaters kinderlos hätte sterben müssen, Test. IV, 19, vgl. auch IX, 5. Endlich geht noch einen Schritt weiter die vita Ad. 5 f. Hier beschließen Adam und Eva „große Buße" zu tun, und Eva fragt: was ist Buße, und wie

---

Das Bußgebet am Versöhnungstag soll gelautet haben: „Herr, ich habe gesündigt, bin in Irrtum geraten, in schlechte Gedanken verfallen und wandelte auf weitem Wege; so wie ich getan habe, will ich nicht wieder tun. Ewiger, mein Gott, sühne alle meine Missetaten und verzeihe mir alle meine Übertretungen und erlaß mir alle meine Sünden!" jer. Joma VIII 7, 39 b.

soll ich Buße tun? daß wir uns nicht etwa eine Anstrengung, (laborem) auferlegen, die wir nicht aushalten können! Adam gibt zu, daß Eva nicht so viel tun könne, wie er, non potes tantum facere, quantum ego, sed tantum fac, ut salveris, d. h. sie solle wenigstens so viel tun, als „ihre Gesundheit vertrage". Dann wird beschlossen, daß Adam vierzig und Eva siebenunddreißig Tage stehend im Wasser verbringen wollen, ohne jedoch ein Wort der Bitte zu Gott zu sprechen, denn ihre Lippen seien noch unrein von dem Genuß der verbotenen Frucht. Eva wird allerdings vom Teufel nochmals verführt; Adam aber hält aus mit seinem Bußwerk! Die Bußleistung, und noch dazu eine sehr törichte, tritt hier vollends hinter der wirklichen inneren Umkehr zurück. Das wichtigste ist die Selbstquälerei, die sich der Mensch auflegt. (Ähnliche Ideen über die Buße Adams z. B. bei Meir, Erubin 18b). Man wird erinnert an die Legende von R. Eleasar ben Durdaja, der in die Sünde der Hurerei gefallen war. Er beschloß, in exemplarischer Weise Buße zu tun: er legte sein Haupt zwischen seine Kniee und weinte Tränen der Reue, bis seine Seele ausfuhr. Da kam eine Stimme vom Himmel: Rabbi Eleasar hat das ewige Leben erworben, Aboda sara 17a, vgl. Kidd. 81b. Ein anderer, der den Sabbat verletzt hatte, tat sich vollends selbst alle vier im Gesetz erwähnten Todesstrafen an, um seine Sünde dadurch zu büßen, Beresch. r. 65, s. a. Derenbourg, a. a. O. 53, Anm. 2.

Dergleichen Entartungen der Bußübung mögen als Ausnahmen zu betrachten sein, auch gehören die angeführten Beispiele größtenteils einer viel späteren Zeit an; allein es ist nicht zu verkennen, daß im allgemeinen schon in unserem Zeitraum die äußeren Leistungen bei der Buße immer wichtiger wurden. Auch für den Verfasser der Psalmen Salomos ist die Selbstkasteiung und das Fasten notwendig mit der Buße verbunden, vgl. 3, 8 *ἐξιλάσατο περὶ ἀγνόιας ἐν νηστείᾳ καὶ ταπεινώσει ψυχῆς αὐτοῦ.* Man trug das Fasten auch zur Schau: der einzelne tat, wie das Volk an Fasttagen zu tun pflegte, vgl. Mt. 6, 16. Doch sah man solches Gebaren als Heuchelei an. Angesichts der Entartungen, welche schon bald

in die Bußpraxis eingedrungen waren, begreift es sich leicht, daß auch das Judentum den Unterschied zwischen Scheinbuße und wirklicher Buße ins Auge faßte. Der Verfasser der Testamente spricht von der wahren gottgemäßen Buße (*ἡ κατὰ θεὸν ἀληθὴς μετάνοια*); sie tötet den Ungehorsam, verscheucht die Finsternis, erleuchtet die Augen, verleiht der Seele Erkenntnis, leitet die Gesinnung zum Heile, Test. IX, 5 u. s. w., vgl. II Kor. 7, 10. Wie Johannes der Täufer an Stelle des leeren äußerlichen Bußgebarens *καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας* fordert, Mt. 3, 8 etc., ist bekannt. Wie Buße tun und fasten als untrennbare Einheit auch in die christliche Sitte übergegangen sind, braucht hier ebenfalls nicht weiter untersucht zu werden. Doch hatte das Fasten bekanntlich nicht bloß Beziehung zur Bußübung: es gehörte vielmehr allgemein mit dem Beten zusammen, Ps. 35, 13; Dan. 9, 3; I Makk. 1, 44 ff.; Luk. 2, 37; act. 10, 30; Mc. 9, 29 (?), insonderheit aber war es zugleich mit diesem die notwendige Vorbereitung auf den Empfang göttlicher Offenbarung, vgl. Dan. 9, 3; 10, 2 ff.; II Bar. 5, 7; 9, 2; 12, 5; 21, 1; 47, 2; IV Esr. 5, 13. 20; 6, 35 f.; 9, 23 ff.; 12, 51. Es verband sich mit jedem Gebet, das einen wichtigeren Entschluß vorbereitete, Mt. 4, 2 ff.; act. 13, 2 f.; 14, 23; zumal einem solchen, in dem man der göttlichen Leitung gewiß werden wollte.

5. Von größter Bedeutung für die Stellung und Schätzung der Buße in der individuellen Frömmigkeit war der allgemeine Umschwung der eschatologischen Anschauungen seit der Zeit der Makkabäer. Je mehr die Überzeugung herrschend wurde, daß dieses Leben nur eine Vorbereitung für eine ewig gültige Entscheidung sei, um so wichtiger wurde für alle, die ihre Sünde fühlten, die Buße. Sie ist nicht mehr nur der Weg, um die drohende göttliche Heimsuchung abzuwenden oder rückgängig zu machen, sie bringt auch nicht nur den Frieden des Gewissens wieder, sondern ihre Wirkung reicht in die Ewigkeit hinein. Unter den vier Engeln des Angesichts sieht Henoch einen namens Phanuel, der über „die Buße und die Hoffnung derer gesetzt ist, die das ewige Leben ererben". Er wehrt die Satane ab und gestattet ihnen nicht, vor den

Herrn der Geister zu treten, um die Bewohner des Festlandes anzuklagen, Hen. 40, 7. 9. (Bilderrede I). Die Buße und die Hoffnung des ewigen Lebens gehören hier schon aufs engste zusammen; während die Satane immer wieder Gott an die Sünde der Menschen erinnern, steht der Engel vor Gott und hält ihm ihre Buße entgegen, so daß ihre Hoffnung auf das ewige Leben zugleich durch ihn beschützt wird. Die Buße erneuert immer wieder die Möglichkeit, doch das jenseitige Ziel oder je nachdem die Teilhaberschaft am Reiche des Messias zu erlangen, vgl. auch Ps. Sal. 3, 8. 16. Diese Wirkung der Buße ins Jenseits tritt naturgemäß um so stärker hervor, je mehr die Frage nach dem Ergehen im Jenseits in den Mittelpunkt religiösen Interesses rückte.

Darum kann es nun heißen: besser daran ist der Frevler, der lebt und Buße tun kann, als der Fromme, der mit einer Sünde belastet aus dem Leben geschieden ist, Koh. 9, 4, nach Jonathan b. Eleasar, Bacher, Pal. Amor. I, 87. Darum bittet jeder Israelit täglich im Schmone Esre um vollkommene Buße Israels (ber. 5). „Die Buße ist eine herrliche Gabe Gottes. Wenn der Mensch vor mir sündigt und darauf Buße tut, so nehme ich ihn auf," jer. Sanh. X 2, 36b. Buße und gute Werke sind die Anwälte des Menschen vor Gericht. Schabb. 32a: sie sind wie ein Schild vor dem Strafgericht, Pirke Ab. IV, 11a. Tue Buße einen Tag vor deinem Tode, sagt R. Elieser b. Hyrcanos, Pirke Ab. II, 10, vgl. Schabb. 153a. d. h. verschiebe sie ja nicht, bis es zu spät ist. Da die Buße allein das gut macht, was der Mensch gegen das Gesetz gesündigt hat, so gehört sie zu den wesentlichsten Heilsgütern, die Israel geschenkt sind. Ihre Wertschätzung spricht sich daher wie bei andern Dingen (Thora, Jerusalem, Messias u. s. w.) darin aus, daß sie als vor der Welt geschaffen gilt, Pesachim 54a. Gerne rühmte man ihre Kraft, Test. IX, 5. „Groß ist die Reue, denn sie verlängert das Leben," spricht R. Jonathan b. Eleasar, Bacher, Pal. Amor. I, 62. „Groß ist die Reue, sie zerreißt das über den Menschen verhängte Strafgericht!" erklärt R. Jochanan, Rosch haschana 17b. „Groß ist die Reue, dem Bereuenden werden vorsätzliche Sünden als Verdienst an-

gerechnet," spricht R. Simon ben Lakisch, Joma 86b. „Tue Buße, denn das Fasten ist der Buße nahe (nach Joel 2, 13) wer also handelt wird von der Höllenstrafe gerettet," Mid. Mischle 6, 4. Die Kraft der Buße reicht bis zum Throne der Herrlichkeit, ibd. v. 5. „Die Reue gleicht einem Meer, das immer offen ist; so sind auch die Tore der Reue immer geöffnet!" ist ein Wort des Samuel ben Nachman, Bacher, Pal. Amor. I, 491 u. s. w.

Ja R. Jakob pflegte zu sagen: schöner eine Stunde in Buße und guten Werken in dieser Welt als das ganze Leben der künftigen Welt etc., Pirke Ab. IV 17. Derartige und ähnliche Aussprüche ließen sich noch viele aufzählen. Mögen sie gleich zumeist aus späterer Zeit stammen, so ist doch die Hochschätzung der Buße, die sich in ihnen ausspricht, längst vorhanden gewesen. Für den Verfasser des slavischen Henoch ist die Buße, d. h. die Umkehr von dem falschen auf den richtigen Weg für alle Menschen die Vorbedingung zum Empfang des Heils. Nur „Bekehrte" haben an ihm teil; ohne Buße keine Frömmigkeit. Slav. Hen. 42, 10.

Für Philo ist Henoch der Typus der *μετάνοια καὶ βελτίωσις* (de Abrah., M. II, 3 f.); bezeichnenderweise vor allem, weil es von ihm heißt: *οὐχ ηὑρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός*, Gen. 5, 24. Philo findet in dem *οὐχ ηὑρίσκετο* das stille, abgeschiedene Leben des wahren Weisen angedeutet, der sich von dem Geräusch des Marktes und seinem Geschwätz, von dem Theaterlaufen und Pflastertreten und der ganzen vielgeschäftigen *περιεργία* angeekelt fühlt und in die Einsamkeit des Studiums und des geistigen Verkehrs mit den Edelsten der Vorzeit zurückzieht. Im übrigen ist die *μεταβολή* der Übergang *ἀπὸ τοῦ χείρονος βίου πρὸς τὸν ἀμείνω*, oder *εἰς παιδείαν ἐξ ἀμαθίας καὶ ἐξ ἀφροσύνης εἰς φρόνησιν ἔκ τε δειλίας εἰς ἀνδρείαν καὶ ἐξ ἀσεβείας εἰς εὐσέβειαν* etc. etc., ibd. 4 f., de poen., II, 406. In dem Ganzen der philonischen Weltanschauung kann die Buße nichts anderes sein als die Zuwendung aus dem Gebundensein an das Niedrige, Sinnliche etc. zu dem Trachten nach Höherem, Übersinnlichem, Göttlichem; alles aber wird vor anderem im ethischen Gebiet gewürdigt. Philos System gestattet ihm zugleich, zu betonen, daß diese Umwendung den Menschen ohne Unterschied notwendig sei, denn alle sind in diese Materie gebunden, und daß dieselbe doch nur der Weg zur Vollkommenheit sei, nicht diese selbst. Ebenso kann er die Fähigkeit des Menschen zu diesem Akte zusammen mit der Notwendigkeit göttlicher Einwirkung (vgl. M. I, 436 ff.) dabei stark hervorheben: die einzelnen Akte sittlicher Selbsterziehung, in denen sich die Umkehr und das Hinansteigen zur

Vollkommenheit vollzieht, brauchen hier nicht im einzelnen geschildert zu werden, da diese Ausführungen mehr in die Geschichte der Ethik gehören; vgl. Siegfried, Philo 265. Daneben finden sich natürlich auch mehr religiöse Ausführungen über die *μετάνοια*, so z. B. leg. alleg. III, 211 ff.; M. I, 129: wenn der König von Ägypten, d. i. *ὁ ἄθεος καὶ φιλήδονος τρόπος* gestorben ist, dann erhebt sich Wehklagen, Ex. 2, 23, d. h. die Seele seufzt, wenn sie sich (und) Gott sieht, und klagt, daß sie so lange Zeit in *ἀφροσύνῃ, ἀνοίᾳ* und *ἀδικίᾳ* zugebracht habe. Vgl. auch M. II, 426/7. Den Wert der Buße für die Erlangung der Vergebung weiß auch Philo mit schönen Worten zu preisen, de exsecr., M. II, 435 . . . *ἐὰν* (von den abgefallenen Juden ist die Rede) . . . *καταιδεσθέντες ὅλῃ ψυχῇ μεταβάλωσι* . . . . *ἐξαγορεύσαντες καὶ ὁμολογήσαντες, ὅσα ἥμαρτον* . . . . *εὐμενείας τεύξονται τῆς ἐκ τοῦ σωτῆρος καὶ ἵλεω θεοῦ* (vgl. II, 405). Auch der *σοφός* kann von Sünde übereilt werden, gut ist es, wenn er dann wenigstens *μετανοεῖ καὶ ὥσπερ ἐκ νόσου ἀναλαμβάνει*, wofür Noa nach Gen. 9, 21 ein Vorbild ist, Leg. alleg. II, 60; M. II, 77. Zugleich aber ist es göttliche Hilfe und Rettung, wenn jemand seinen *πάθη* den Abschied gibt, und von ihnen zurückweicht, wie dies Gen. 49, 16—18 durch den Zusammenhang angedeutet ist, ibd. 97 ff.; M. II, 84 f. Im ganzen steht die Buße ihrer Bedeutung nach gleich hinter der Vollkommenheit, wie die Genesung das beste ist nach der Gesundheit (de poen., M. II, 405 u. sonst).

So mannigfach also auch im einzelnen die Anschauung und die Praxis gewesen sein mag, im allgemeinen stand dem Judentum fest, daß die Buße die unerläßliche Bedingung für das Erlangen des Heiles sei, und zwar gilt dies für das Heil und die Erlösung des Volkes ebensogut wie für die Seligkeit des einzelnen. Einzelne wenige Fromme mochten davon ausgenommen sein, außerdem etwa die Märtyrer, die mit ihrem Tode büßten, was böse an ihnen war, vgl. Weber, 333. Der Selbstgerechte konnte für seine Person den Ruf zur Buße bei sich für unnötig halten — aber im allgemeinen konnte niemand leugnen, daß die Buße notwendig sei. Und um so dringlicher war die Nötigung unter dem Eindruck, daß die messianische Zeit nahe sei. In dieser Hinsicht konnte sich die erste christliche Verkündigung eng an das anschließen, was das Judentum in seinen edelsten Vertretern erarbeitet hatte. Mit dem Ruf zur Buße begann auch Jesus, Mc. 1, 15; Mt. 4, 17, und seine Jünger, Mc. 6, 12, die Predigt, und nach der Auferstehung wurde es nicht anders, act. 2, 38; 3, 19; Luk. 24, 47. Um ein Glied des Reiches Gottes zu werden, muß man mit einer Änderung seines Sinnes beginnen, cf. act. 5, 31; 8, 22;

11, 18 etc. Was Jesus und seine Jünger den Juden predigten, ruft Paulus ebenfalls mit eschatologischer Motivierung in Athen den Griechen zu, act. 17, 30, cf. 20, 21; Hebr. 6, 1, und zeigt die Notwendigkeit der Buße für Heiden und Juden eingehend im ersten Teile seines Briefes an die Römer c. 1—3 u. s. w. Aber auch in den Kreisen des Judentums, in welche die eschatologische Spannung weniger stark war, und späterhin in den Zeiten, da sie überhaupt nachließ, blieb doch wegen des nun vollständig entwickelten Glaubens an die Vergeltung im Jenseits die Buße eine der grundlegenden Forderungen der jüdischen Frömmigkeit. Bei aller Selbstgerechtigkeit einzelner und bei aller Gleichgültigkeit vieler, gab es doch auch solche genug, die sich mit der Forderung der Buße aufs ernsteste abmühten, und kein Opfer, keine Leistung scheuten, die geeignet war, die göttliche Gnade zu sichern.

XXXIII. Kapitel.

Die Gnade.

1. Wie enge das religiöse Leben auch des späteren Judentums mit der nationalen Religion Israels zusammenhing, zeigt sich besonders deutlich in der Auffassung der göttlichen Gnade. Es würde uns viel zu weit führen, wollten wir alle die vielen einzelnen Punkte namhaft machen, in welchen die religiöse Literatur der späteren Zeit einfach die älteren Gedanken reproduziert, zumal was die nationale Seite der Auffassung des göttlichen Gnadenwirkens anlangt. Denn nach wie vor ergeht die Gnade Gottes in erster Linie über Israel als Volk. In den Siegen des Judas Makkabäus erlebte Juda das Aufhören des göttlichen Zornes und die Wiederkehr der göttlichen Gnade, vgl. I Makk. 4, 24 f.; 5, 54 etc.; II Makk. 8, 5. 27; Jud. 13, 14, und die Bitte geht nun dahin, daß Gottes Gnade sich seinem Volke völlig wieder zuwenden möge, II Makk. 8, 29. Ebenso empfand man Zeiten der Dürre als göttliche Strafgerichte und die Wiederkehr des Regens als Erweis dafür, daß sich Gottes Gnade seinem Volke wieder zugewendet habe; vgl. Ps. Sal.

Nr. 5. Und doch wie verschieden war bei alledem die Auffassung geworden! Nicht mehr kam Jahwe vom Sinai her, um selbst in die Schlacht einzugreifen: Gott sandte wunderbare Hilfe ohne jede irdische Vermittlung, oder wie die Legende dichtete, er schickte einen Engel, der über Judas stehend, die Feinde in Schrecken setzte, vgl. I Makk. 4, 10; 7, 42 etc. II Makk. 10, 29; 11, 8; oder er ließ sich erweichen durch die Rücksicht auf das Gebet eines besonders frommen Beters wie jenes Onias zur Zeit Aristobul II., Jos. Antt. XIV, 2, 1; (22): Mischn. Taanith III 8, durch den Hinweis auf das Verdienst der Väter u. s. f. Niemand glaubte mehr, daß man Gottes Gnade durch Steigerung des Opfers erzwingen könne; statt dessen steigerte man das Fasten und Klagen. Nach wie vor bedeutete die Wiederkehr äußeren Wohlergehens für das Volksganze zugleich die Vergebung der Sünden: aber dieselbe war nicht mehr so ausschließlich an das äußere Ergehen gebunden. Sühne und Vergebung der Sünden erlebte Israel als Ganzes an jedem Versöhnungstag, und nicht nur das *Opfer*, auch die *Kleider* des Hohenpriesters hatten sühnende Kraft; vgl. S. 594. Nicht nur die heiligen Institutionen, sondern auch der Tod der Gerechten hatte sühnende Wirkung, Lev. r., c. 20 zu 16, 1 g. E. und oft. Und wenn schon immer die göttliche Gnade weit mehr und mannigfaltigere Dinge umfaßt hatte als die Vergebung der Sünden, so war dies jetzt nicht weniger der Fall. Wurde die Vergebung auch vielfach, ja fast überall mitgedacht, wenn von der Gnade Gottes die Rede war, so steht sie doch neben andern Bezeugungen oft sehr zurück. Und selbst wenn sie stärker betont wird, so findet sich doch noch keine Spur von der Erkenntnis, daß die Vergebung der Sünden die allerwichtigste Bezeugung der göttlichen Gnade, daß sie „die Gnade“ überhaupt sei. Andererseits zeigt sich eine Lösung des Zusammenhangs zwischen Gnade und äußerem Wohlergehen auch darin, daß man mehr als früher jedes Geschick mit der göttlichen Gnade in Beziehung zu setzen gelernt hatte. Gnade war es auch, wenn Gott sein Volk züchtigte, *damit* es Buße tue, vgl. II Makk. 6, 13; Sap. Sal. 12, 22; 16, 11 etc. Zu *danken* hatte man, wenn er ihm

Glaubensprüfungen auferlegte, denn um so herrlicherer Lohn folgte nach, vgl. Judith 8, 25 (Jak. 1, 2 und ähnliche Stellen sind anderer Art). Und wenn Gott seine Gnade in der Errettung seines Volkes gezeigt hatte, so konnte der Zweck auch gerade der sein, Israel erst zur Buße zu rufen: denn Gottes Güte zeigt sich auch darin, daß er der menschlichen Buße durch Güte zuvorkommt: er übersieht die Sünden der Menschen, damit sie Buße tun, Sap. Sal. 11, 23: *παρορᾷς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν*, vgl. act. 17, 30 f. *Συγγνώμη μετάνοιαν πέφυκε γεννᾶν*, sagt Philo (M. II, 672).

Allein weit mehr noch als für die Gegenwart erhoffte das nationale religiöse Bewußtsein Jahwes Gnade für die Zukunft. „Gnade über Israel“ bedeutet oft einfach den Anbruch der messianischen Zeit. In der zukünftigen endlichen Erlösung Israels wird Gottes Gnade über Israel erst wirklich vollendet. Es gehört in die Darstellung der jüdischen Eschatologie, wie im einzelnen diese Erlösung gedacht wurde, ob als definitives Endziel oder nur als kurze Vorbereitung des erst darauffolgenden jenseitigen Aeons, welche Züge in den verschiedenen Perioden mehr hervortreten, welche weniger, ob die Gestalt des Messias dabei eine größere oder geringere Bedeutung hat u. s. w. Jedenfalls ist die nationale Hoffnung niemals aufgegeben worden, wenn auch zuletzt die Anschauung galt, daß die messianische Zeit sich von der gegenwärtigen nur dadurch unterscheide, daß die „Unterdrückung der Reiche“ aufhören werde. Auch betete schon damals wie heute noch täglich der fromme Jude darum, daß Gott in Gnaden sich seines Volkes erbarmen und bald seine Erlösung erscheinen lassen möge: jede Not und Bedrängnis der Zeiten legte dieses Gebet mit neuer Inbrunst auf die Lippen, vgl. Sir. 33, 1–13a; 36, 16b–22, und das Schmone Esre 7; 8; 10; 14 f.; 17. Besonders wird die Sammlung Israels aus der Zerstreuung unter den Heiden als Erweis des wiederkehrenden göttlichen Erbarmens genannt, vgl. Tob. 13, 5; 14, 5; Sir. 33, 13a. 16b; II Makk. 1, 27; 2, 7. 18; Test. IV, 23; V, 6; VI, 9; cf. Sinker 169. Anm. 17 u. öfter; Ps. Sal. 8, 28; II Bar. 78, 7; Schmone Esre, Ber. 10 etc., nicht minder die Vernichtung der feindlichen Weltmacht, die

Aufhebung der Völkerknechtschaft, die Verherrlichung Jerusalems und des heiligen Landes, das Reich der Frommen, die Herrschaft des Sohnes Davids mit allen den Heilsgütern, die sich daran knüpfen, kurz die ganze Errettung Israels. Ja selbst die Bekehrung der Heiden erscheint gelegentlich in solchem Zusammenhang als Erweis göttlichen Erbarmens über Israel: nach den Weissagungen der Propheten war beides zu eng miteinander verknüpft, Tob. 14, 6; vgl. Sib. III, 733—759; Test. XII, 10[1] (?); meist jedoch ohne diesen besonderen Gesichtspunkt. Hen. 90, 33; Ps. Sal. 17, 34; Ab. sar. 24a. Und als die ersten Zeichen der Erscheinung des Erlösers eingetreten waren, da drängte sich den Frommen der Lobpreis des göttlichen Erbarmens auf die Lippen; aus Gnade hatte der Herr endlich seinem Volke die Erlösung geschenkt, vgl. Luk. 1, 54. 68 ff.; 2, 29 ff. 38.

Daß über dieser Betonung der göttlichen Gnade die Bedingungen, an welche ihr Eintreten geknüpft ist, wie Buße u. s. w., nicht vergessen wurden, ist selbstverständlich. Erfüllte Bedingungen konnten unter den Gesichtspunkt einer Leistung, durch welche die göttliche Gnade verdient wird, treten. Doch schlägt, was die zukünftige Gnadenzeit anlangt, überall der Gedanke durch, daß es sich auch bei etwaigen Leistungen Israels nur um Bedingungen handle, die erfüllt werden müssen. Wirklich verdient wird die zukünftige Gnadenzeit nicht (was Volz, a. a. O. 112 f., m. E. noch stärker hätte betonen können, wiewohl es S. 114 f. richtig hervorgehoben ist).

Im einzelnen muß der Sache nach das Interesse sich auf zwei Punkte konzentrieren: erstens die Gewißheit des zukünftigen Heils und zweitens den Zeitpunkt des zukünftigen Heils, das „Daß!" und das „Wann?". Ersteres, das Daß, ruht ganz in Gott; bei letzterem kann nach der Anschauung mancher Stellen menschliches Verhalten (sei es Israels oder seiner Feinde) von Bedeutung werden. Daraus, daß in manchen Fällen Aussagen, die in den Zusammenhang letzterer Frage gehören, bei der ersteren beigezogen werden, entsteht der Schein, als sei die Motivierung des Glaubens an die zukünftige Gnadenzeit innerlich gespalten und widerspruchsvoll. Scheinbar sind die Motive dieses Glaubens auch in der Tat

---

[1]) Die meisten der Stellen, an welchen in den Testamenten die Errettung der Heiden angekündigt wird, sind zweifellos Interpolation (zu III, 18 vgl. Bousset, ZNW. 1900, 171), z. B. II, 7; III, 2. 4; IV, 22; VII, 6; VIII 4; X, 7; XI, 19; XII, 11. Höchstens XII, 10 scheint es mir fraglich, ob die Worte *ἕως ὅτε ὁ Κύριος ἀποκαλύψῃ τὸ σωτήριον αὐτοῦ πᾶσι τοῖς ἔθνεσι* zu streichen sind. Alle übrigen Stellen gehören der jüdischen Grundschrift nicht an.

sehr mannigfaltig: im Grunde aber gehen sie alle auf die Erwählung Israels zurück. Ob diese selbst genannt ist, ob auf den Bund mit den Vätern oder den am Sinai, auf das Verdienst der Patriarchen und Propheten, oder auf den Ort, den Gott sich zur Stätte der Anbetung bestimmt hat, verwiesen wird, ob der Segen Aarons, der Bund mit David, oder der Name Gottes genannt ist, dem Gott die Errettung Israels schulde — siehe die zahlreichen Belege bei Volz, a. a. O. 106 ff. —, es ist im Grunde alles ein und derselbe, uns längst bekannte Gedanke: die historische Motivierung der nationalen Heilshoffnung. Gott hat angefangen, wunderbar an Israel zu handeln, er ist durch sein bisheriges Heilswirken, in welchem das Wort der Verheißung nur einen integrierenden Bestandteil bildet, gebunden; allen Schwierigkeiten zum Trotz, zum Trotz auch der Sünde Israels selbst muß er das Heil seines Volkes schaffen, vgl. Rö. 9—11. Wenn er dies tut, ist er natürlich auch der gerechte Richter; denn Israel ist den Völkern gegenüber (forensisch und ethisch angesehen) im Recht, aber auch in diesem Falle ist die Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit zugleich göttliche Gnade; und ihrem wahren Inhalt nach läuft sie zumeist auf eine Bevorzugung des erwählten Geschlechts hinaus. Die Buße Israels ist, was die eschatologische Erweisung der Gnade anlangt, Bedingung des Heils; die Frömmigkeit der Frommen kommt dem Ganzen nur insofern zugut, als sie anderen nützt, die weniger haben, auch wird sie zumeist nicht eschatologisch mit dem Heile des Ganzen in Beziehung gesetzt (sie bringt z. B. Regen als Gebetserhörung u. dgl.); dasselbe gilt von den Leiden der Märtyrer; sie bewirken in den Nöten der Gegenwart (doch siehe ass. Mos. 9, 7 ff.), das Aufhören des Zornes: die Gnadenzeit Israels in der Zukunft wurzelt in Gottes freier Erwählung. Für die Gewißheit der gegenwärtigen Gnade dienen als Motiv auch die Vorstellungen von der dauernden Fürbitte der Väter, Mosis, Elias (Koh. r. 11, 2 und sonst), Jeremias oder auch des Hohepriesters Onias, II Makk. 15, 14 f., ferner die Ideen von dem Engel, der über Israel, „den besten Teil der Menschen," gesetzt ist, sie zu behüten und für sie zu beten, Hen. 20, 5; Jub. 1, 29. Außerdem kommt alles dies für die individuelle Heilsgewißheit in betracht. Auch die Leiden, die Israel jetzt von den Völkern erfahren muß, sind nur ihm selbst ein Mittel, der Vollendung entgegenzureifen, nicht aber für Gott ein Grund, das Heil überhaupt zu wirken.

Anders steht es in mancher Hinsicht mit dem Wann? der künftigen Gnadenzeit. Hier stehen sich zwei Anschauungen gegenüber: die eine betont, daß Gott das Heil seines Volkes zu dem von ihm allein frei bestimmten Zeitpunkt schaffen werde; derselbe kann vielleicht berechnet oder aus Anzeichen, z. B. allgemeinem Abfall, erkannt werden etc., ist aber im Grunde doch vom menschlichen Tun ganz unabhängig. Die andere hebt im Gegenteil hervor, daß Israel den Zeitpunkt selbst beschleunigen könne, wenn es z. B. wirklich Buße tue, wenn es nur zwei Sabbate richtig halte, wenn es Wohltätigkeit übe, Bab. batra 10a, etc.

Das Material in reicher Menge, doch nicht ganz sachgemäß ausgeschieden. bei Volz § 25 und 30. Wesentlich Neues in religiöser Hinsicht tritt uns in diesen nationalen Zukunftserwartungen nicht entgegen.

2. Um so wichtiger ist, daß wir uns nunmehr der Frage zuwenden, welche Bedeutung dem Wirken der göttlichen Gnade in der individuellen Religiosität des Judentums zukam. Auch hier können wir die Anschauungen, welche nur aus der vorhergehenden Zeit übernommen wurden. kurz erledigen. Daß der Typus jüdischer Frömmigkeit, wie er sich seit der Aufrichtung der Gesetzesherrschaft herausgebildet hatte, auch in dieser Beziehung zunächst unverändert fortdauerte, zeigt vor allem die Literatur der vormakkabäischen Periode. Die Gnade Gottes gegen den einzelnen Frommen bekundete sich vor allem in dem äußeren Segen, welcher ihm geschenkt wurde; umgekehrt ist es das Kennzeichen des Frommen, daß er allen äußeren Segen als Geschenk der göttlichen Gnade in Empfang nimmt. Segen des Ackers und der Herde. des Handwerks und des Handels, Segen im Hause und in der Familie, Bewahrung vor Unglück, Krankheit und plötzlichem Tode, Schutz in Not und Gefahr, langes Leben, Achtung und Ansehen bei den Menschen und was nur überhaupt an irdischen Gütern gedacht werden kann, alles das nahm der fromme Jude als Geschenke der göttlichen Gnade an; hier sehen wir die nämliche Grundanschauung bei Sirach und Tobit ausgesprochen wie in den Testamenten der zwölf Patriarchen; in letzterem Werke ist insonderheit das Testament Issachars ein charakteristisches Beispiel dieser Auffassung jüdischer Frömmigkeit, wie sie ohne Zweifel die ganze Zeit hindurch im einfachen Volke vorhanden und verbreitet war. Wenn der jüdische Bauer hinaufzog, um in feierlicher Weise die Erstlinge seines Gartens, Feldes und seiner Herde im Tempel darzubringen, wenn der Zug der Landleute von den Priestern empfangen und in den Vorhof geleitet wurde, dann einte sich auch in diesen Zeiten wieder, wie ehedem bei den Festen Jahwes die Freude über den Segen der Erde mit der religiösen Betrachtungsweise, jedoch ohne daß die Gefahr vorhanden gewesen wäre, den Geber dieser Gaben zu gunsten

des Naturgottes Baal zu vergessen. Die Geschichte der Patriarchen war geeignet, diese Betrachtung des natürlichen Segens immer wieder ins Bewußtsein zurückzurufen und die Bearbeitungen derselben, wie wir sie in den Jubiläen und den Testamenten vor uns haben, zeigen, daß auch diese Seite ihres Inhalts — freilich neben vielen anderen Ideen, immer noch Bedeutung für die Gestaltung der späteren jüdischen Frömmigkeit hatte, vgl. Jubil. 20, 9; 26, 22. 31; Test. V, 5 etc.

Zu allen Zeiten hatte die Frömmigkeit als Bedingung für den Empfang des göttlichen Segens auch in irdischer Beziehung gegolten. Doch blieb darum der Segen doch göttliches Gnadengeschenk. So auch jetzt, wiewohl man im einzelnen schärfer auf diese Bedingungen (a) und auf die Gesetze, an welche Gottes Segen sich bindet (b), daneben auch auf die natürliche Vermittlung des göttlichen Segens (c) achten gelernt hatte. (a) In erster Hinsicht konnte es bei der Bedeutung, die der Gehorsam des Gesetzes erlangt hatte, wohl dahinkommen, daß mancher den göttlichen Segen einfach als wohlverdienten Lohn seiner Frömmigkeit betrachtete.[1]) Doch blieb im Ganzen die bisherige Beurteilung bestehen. (b) In zweiter Hinsicht hatte man z. B. längst erkannt, daß Mildtätigkeit und Barmherzigkeit sich durch um so reicheren neuen Segen belohne. Das Buch Tobit aber betont dieses Gesetz so stark, daß man mitunter den Eindruck hat, als empfehle der Verfasser die Barmherzigkeit vor allem aus diesem egoistischen Gesichtspunkt heraus, vgl. Tob. 4, 7 ff. 14; 12, 9. Aber auch andere wie Sirach, vgl. 7, 32; 17, 22; 29, 11 f. (40, 24), oder die Testamente der zwölf Patriarchen heben das Gesetz hervor, daß wer andern gibt, vielfältig wieder empfängt, V, 3; VI, 6, *ὁ μεταδιδοὺς τῷ πλησίον, λαμβάνει πολλαπλασίονα παρὰ Κυρίου.* Besonders aber glaubte man dieses Gesetz göttlichen Segnens zu beobachten, wenn jemand dem Heiligtum gegenüber nicht kargte, vgl. Sir. 32, 13. Siebenfach will der Herr solches ver-

[1]) Die Warnungen vor dem Arbeiten um Lohn, vgl. Pirke Ab. 1, 3; 2, 12 (all dein Tun geschehe um Gottes willen) etc., bestätigen nur den obigen Satz. Vgl. über die Bedeutung des Lohngedankens im späteren Judentum Bousset, Rel. des Jud. 367 ff.

gelten! Gleichwohl blieb es göttliche Gnade, wenn der Fromme in dieser Weise für seine Barmherzigkeit oder Gesetzestreue belohnt wurde. Ebensowenig blieb es verborgen, daß unrecht Gut nicht gedeiht, Sir. 5, 8; daß wenig mit Gerechtigkeit besser ist als viel mit Ungerechtigkeit, Prov. 16, 8; Tob. 12, 8; Test. IX, 7.[1]) Daß der Arme viel besitze, wenn er fromm ist und Gott fürchtet, sagt Tobit, Tob. 4, 21; daß ein Mittelmaß mit Zufriedenheit mehr zu schätzen sei als der Überfluß mit allen den aus ihm folgenden sittlichen Gefahren, heißt es Ps. Sal. 5, 16 f.; 16, 12. Immer aber galt dem Judentum der irdische Besitz wirklich als ein Geschenk, als ein wertvoller Erweis göttlicher Gnade und niemals hat das echte Judentum Besitzlosigkeit als ein erstrebenswertes höheres Ideal betrachtet. Auch wo das jenseitige Leben noch so hoch über alle diesseitigen Güter gestellt wird, werden die letzteren doch als Güter anerkannt, und wenn es unter Umständen für den Frommen Pflicht ist, um des Jenseits willen Gold und Silber nicht zu lieben, noch alle Güter der Welt, Hen. 108, 8 ff., vgl. Sap. Sal. 2, 10 ff.; 3, 4 ff.; 5, 4 ff. etc., so bleiben sie doch, wenn Gott sie schenkt, Erweise der Gnade Gottes gegen den Frommen.

c. Vollends war dem nüchternen Sinne des Judentums seit langem nicht verborgen, daß für die Erreichung irdischen Segens, so sehr derselbe auch aus der Hand Gottes stammt, die menschliche Tüchtigkeit, Geschicklichkeit und überhaupt allerlei sehr natürliche Dinge wesentlich in betracht kommen. Sich träumerischer Frömmigkeit hinzugeben und zu warten, bis der Lohn vom Himmel falle, entsprach niemals dem Wirklichkeitssinne dieses Volks. Die „Weisheit", jene praktische Lebenskunst, in der sich Klugheit und Frömmigkeit im engsten Bunde befinden, ist es daher, die der Mensch erstreben muß, um vorwärts zu kommen. Sie ist freilich so eng mit dem Halten des Gesetzes verbunden, daß ihr zu folgen ebensogut als Pflicht des Frommen betrachtet werden kann, vgl. Sir. 24, 19–23; und noch öfter erscheint sie nur als Folge, aber

[1]) Siehe auch Wildeboer zu. Koh. 7, 7; Komm. S. 145.

auch als notwendige Folge der Gottesfurcht, Sir. 1,26; 19,20 etc., zum mindesten ist sie an diese als notwendige Bedingung geknüpft, Sir. 15,1, vgl. S. 443 ff.

Anderwärts aber wird sie auch ausdrücklich als ein Geschenk bezeichnet, das Gott denen spendet, die ihn lieb haben, Sir. 1,10, als Gabe, die er schon im Mutterleibe denen schenkt, von welchen er weiß, daß sie zu den Frommen gehören werden, ibd. 1,14b. Die Weisheit will erbeten sein: wer aber in Gottesfurcht des Herrn Gebote hält und ihn um die rechte Weisheit anfleht, dessen Gebet um Weisheit wird in Gnaden erhört werden, vgl. Sir. 6,37; Sap. Sal. c. 8 u. 9. Bei der mannigfaltigen Bedeutung, welche der „Weisheit“ in diesem Sinne zukam, konnte der Gedanke, daß Gott dem Frommen Weisheit schenke, einen sehr verschiedenen Sinn haben. Er konnte bedeuten, daß der Fromme mit Gottes Hilfe und eigener Geschicklichkeit seinen Weg zu Gewinn und Ehre in der Welt schon finden werde; er konnte bedeuten, daß nur den Frommen ein tieferer Blick in die Geheimnisse der göttlichen Weltregierung oder der Heilsgeschichte gegeben sei, er konnte bedeuten, daß nur der Weise das Gesetz wirklich auszulegen und anzuwenden im stande sei, er konnte auch bedeuten, daß Gottes Gnade den Frommen selbst auf dem richtigen gottwohlgefälligen Wege leite, u. s. w. Das ließ sich wenden, wie man wollte.

Freilich in jedem Falle blieb der Erfolg ein Geschenk der göttlichen Gnade, mochte noch so viel Gewicht auf das vorhergehende entsprechende (fromme oder geschickte) Verhalten des Menschen gelegt werden. Und in dieser Beziehung standen auch diejenigen, welche der optimistischen Anschauung der Proverbien und Sirachs mit einem trüben Skeptizismus entgegentraten wie der Verfasser des Buches Koheleth, doch fest in der allgemein jüdischen Anschauung. Der Prediger erklärt das Streben nach Weisheit für eitel, denn auch dem Weisen ist es weder möglich, etwas bleibendes mit seiner Weisheit zu erreichen, 2,16 ff., noch irgend etwas von den Werken Gottes wirklich zu erfassen, 3,11, ja nicht einmal sich selbst kann er wahres Glück für sein Leben schaffen.

Häuft einer Erkenntnis, so häuft er Schmerz, 1, 18; es gibt gar keinen Gewinn unter der Sonne, 2, 11. Wenn er aber dann die Summe seiner Reflexionen angibt, indem er sagt. es gebe nichts besseres, als daß einer esse und trinke und das Leben genieße, 2, 24; 3, 12 f.; 5, 17; 9, 7 ff.; 11, 8. 9 ff., so fügt er doch hinzu, daß auch dies eine Gabe Gottes sei, 2, 24; 3, 13: 5, 18 u. s. w.

3. Bedeutsamer und wichtiger für uns sind die Aussagen, in denen der sittliche Charakter und die sittliche Bedeutung der von Gott geschenkten Weisheit klarer zu tage tritt. So z. B. in der Sap. Sal. Der Verfasser derselben sieht in dem Geschenk der göttlichen Weisheit die Gnadengabe Gottes, in der sich alles andere am einfachsten und besten zusammenfaßt; zumal aber alles, was für einen echten Herrscher nach dem Herzen Gottes notwendig ist, vgl. Sap. Sal. 8, 2—9, 18. In I Bar. 3, 9—4, 4, wird das Unglück Israels darauf zurückgeführt, daß es die in seinem Gesetz enthaltene Weisheit nicht bewahrt habe. Vom Gesetz als der rechten Weisheit heißt es dann: *πάντες οἱ κρατοῦντες αὐτὴν, εἰς ζωήν· οἱ δὲ καταλείποντες αὐτὴν ἀποθανοῦνται.* (4, 1). Das Gesetz ist ein Gnadengeschenk an Israel, auch weil es die rechte Lebensführung lehrt, vgl. I Bar. 4, 4 und die ähnliche Stelle, II Bar. 48, 22—24. Was hiebei vor anderm als Erweis der göttlichen Gnade betrachtet und dementsprechend oft erbeten wird, ist die Leitung auf dem rechten Wege, die wiederum vor allem in der Bewahrung vor der Sünde besteht. In dieser Beziehung hat sich das spätere Judentum den sittlichen und religiösen Ernst der vorhergehenden Zeit durchaus erhalten. ja derselbe steigerte sich noch unter der Herrschaft des Gesetzes mit seinen zahllosen Anforderungen. So nüchtern und alltäglich viele der Klugheitsregeln Sirachs sind, so ernst und tief kommt die Frömmigkeit des Verfassers in den Gebeten zum Ausdruck, in welchen er Gott anfleht, daß er ihn nicht zu Fall geraten lassen möge, vgl. Sir. 23, 1 ff. 4 ff. Ebenso bittet der Verfasser der Psalmen Salomos um gnädige Behütung vor böser Lust. vor Zungensünden, vor Zorn und Unmut. vor Murren und Unglaube, 16, 7—11. Gnade von Gott ist es,

wenn er den Frommen **vor der Sünde behütet**, Sir. 31, 19 c; Judith 13, 16, und seinen Weg gerade macht, Sir. 2, 7; 37, 15; 39, 24; Tob. 4, 19; Ps. Sal. 6, 2; 10, 3; 16, 9, wenn er ihm nach einem Sündenfall wieder auf den rechten Weg hilft, ibd. 13, 5 ff.; 16, 1 ff. Zumal die Testamente der zwölf Patriarchen verbinden in ihren Schilderungen des Verhaltens der Söhne Jakobs die freie Selbstbestimmung und die göttliche Bewahrung vor der Sünde in der innigsten Weise. Gott ist es, der Simeon, II, 2, Gad, IX, 2, Dan, VII, 1, zurückhält, Joseph zu töten. Durch die **Furcht Gottes** kommt die Erlösung vom Neide, II, 3, und Haß, IX, 5. Durch Gebet und Kasteiung vermag Joseph sich in zehn Versuchungen zu halten, XI, 2 ff. Es kommt in allen Stücken auf den **Geist** an, den jemand besitzt; liegt derselbe zwar auch in seiner Hand, so ist es doch Gott, der den guten Geist in den Menschen gibt, ihn zur rechten Reue leitet u. s. w. In einer ziemlich abgeblaßten, hellenistisch verfärbten Gestalt führt insonderheit der Verfasser des Briefes Aristeas' den Gedanken aus, daß alles rechte und fromme Handeln auf der göttlichen Leitung beruhe. Immer wieder muß Ptolemäus es hören, daß Gott den Menschen lehre, das Gute zu tun und das Rechte zu finden, Ar. 188 ff. 205. 210. 229. 237 etc. (Gott als Vorbild des Guten ist ein beliebtes Motiv, namentlich der hellenistischen Frömmigkeit).

Mit Vorliebe sagt der Verfasser, daß die guten Taten der Menschen Taten Gottes seien, 195. 239. 255. Diese Anschauung entfernt sich ziemlich weit von der echt jüdischen Überzeugung. Denn nach der jüdischen Auffassung kann man zwar sagen, daß Gott den Frommen zum Guten leite; die Tat aber ist Tat des Menschen und wird als solche von Gott gerichtet.

Besondere Bedeutung erhielt der Glaube an die göttliche **Bewahrung vor der Sünde** durch die steigende Bedeutung der Dämonologie in gewissen Kreisen des Judentums. Nach den Jubiläen bittet Mose für sein Volk, daß die bösen Geister Mastemas nicht über Israel herrschen mögen, Jub. 1, 20; ebenso bittet Noa für seine Nachkommen, 10, 3 ff. Abraham erkennt den Irrtum des Götzendienstes und fleht zu Gott, daß er ihn

von der Verirrung der Menschenkinder errette, 11, 17; „rette mich aus der Hand der bösen Geister, die über die Gedanken des Menschenherzens herrschen, und laß sie mich nicht in die Irre führen von dir hinweg, mein Gott, und mache, daß ich und mein Same in Ewigkeit nicht in die Irre gehen," 12, 20 etc. Sieben böse Geister wurden dem Menschen von Beliar gegeben, Test. I, 2, allein die Furcht Gottes beschirmt den Frommen vor ihnen wie vor den (in der Luft hausenden [?]) Geistern Beliars, XII, 3. Gnade von Gott ist es, wenn jemand einen guten Geist von ihm erhält, ibd. 4, wenn die bösen Geister von ihm fliehen, V, 7; VIII, 8 u. s. w.

Die Bitte um Bewahrung der Sünde, um Leitung auf dem rechten Wege, und Kraft zum Vollbringen des Guten u. s. f. kehrt auch in den späteren Gebeten der Rabbinen und ähnlichen nicht selten wieder: „Laß den guten Trieb in mir zur Herrschaft gelangen und nicht den bösen" u. s. w., Ber. 60b. „Bringe mich nicht in Sünde, Schuld, Versuchung und Verachtung, bewahre mich vor Krankheit und bösen Gedanken. laß mich festhalten an deinen Geboten, am guten Trieb und guter Gesellschaft, gib mir heute und allezeit Gnade und Erbarmen vor dir und allen, die mich sehen! u. s. w., Ber. 60b.

4. Äußerer Segen, Behütung vor Übel, die Gnadengabe der rechten Weisheit, die Leitung auf dem rechten Wege, die Bewahrung vor der Sünde — dies alles sind häufig erwähnte Äußerungen der göttlichen Gnade über den Frommen. Ganz besonders aber erfährt der Fromme Gottes Gnade in der *Vergebung der Sünden*. Durch den Glauben an die jenseitige Vergeltung wurde allerdings die Bedeutung der Sündenvergebung nicht unwesentlich alteriert; zunächst aber haben wir hier zu untersuchen, welche Stellung diese so wichtige religiöse Frage in der diesseitigen Frömmigkeit einnahm.

Zu Beginn unseres Zeitraums gehörte der Glaube, daß Jahwe die Sünde vergebe zu den religiösen Überzeugungen, welche als selbstverständlich keiner näheren Begründung bedurften. Auch der einzelne Fromme erlebte wie die Nation im Ganzen die *Vergebung* in der *Errettung* aus der Not, zum mindesten schien dieselbe die sicherste Gewähr dafür zu

sein, daß die Sünde wirklich vergeben oder durch die Strafe getilgt sei. Zudem gab der gesetzliche Kultus Mittel und Wege an die Hand, um eine Menge der gewöhnlichsten und häufigsten Verfehlungen wieder gut zu machen. Wenn das Unrecht wieder gut gemacht, wenn die Sünde vor Gott offen bekannt worden war, wenn der Priester die Sühne vollzogen hatte oder die Strafe wie Krankheit u. s. w. gewichen war, so war der Fromme sich dessen bewußt, daß das normale Verhältnis wieder hergestellt sei, und weitere Gewissensängste für die Zukunft waren unnötig; er konnte getrosten Mutes das dahinten Liegende vergessen.

Diese Auffassung zeigt noch ganz unverändert die Literatur der vormakkabäischen griechischen Periode, wie z. B. Sirach und Tobit. Der Glaube an die Vergebung der Sünde wurde als selbstverständliche Äußerung der Barmherzigkeit Gottes im Judentum festgehalten. *Οἰκτείρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος καὶ ἀφίησιν ἁμαρτίας καὶ σώζει ἐν καιρῷ θλίψεως*, Sir. 2, 11; vgl. Dan. 9, 9. Und zwar ist sie nur eine der Formen, in denen sich Gottes Gnade und Barmherzigkeit zeigt: irgend eine besondere umfassende Bedeutung kommt ihr nicht zu. Gottes Gnade über die Sünder und seine strafende Gerechtigkeit über sie stehen sich gleich, Sir. 16, 11–14; nach der Größe seines Erbarmens nimmt er an, die sich zu ihm bekehren, 17, 24 ff. 29; 18, 20; cf. Tob. 13, 2. Die Vergebung gehört in das Ganze der Erziehung, die Gott dem Menschengeschlecht zu teil werden läßt. Wie ein Vater straft und dann auch wieder milde ist und vergibt, so verfährt Gott mit den Menschen, Sir. 18, 11 ff. Bei einem Manne von dem religiösen Ernste Sirachs werden die Bedingungen, an welche die Vergebung der Sünden geknüpft ist, natürlich nicht vergessen. Gegenüber dem Trotz und Leichtsinn seiner Zeit betont er besonders, daß man Gottes Gnade nicht auf Mutwillen ziehen, nicht auf Gottes Erbarmen hin weiter sündigen dürfe, da es sonst überhaupt keine Vergebung gebe, vgl. 5, 4 ff.; 7, 8; 23, 18; 26, 28 c; 31, 31. Wer Vergebung will, soll seine Sünde offen eingestehen, Sir. 4, 26, sich bußfertig dem Herrn zuwenden, 17, 25, und von der Sünde lassen,

18, 20. 21; 32, 5; 38, 10; Tob. 13, 6, und dies gleich tun und nicht hinausschieben, Sir. 18, 21. Vor allem muß, wer Vergebung empfangen will, selbst vergeben: „Erlaß das Unrecht deinem Nächsten, dann werden, wenn du bittest, deine Sünden vergeben werden. Will ein Mensch den Zorn gegen den andern festhalten und zugleich bei dem Herrn Heilung suchen? Über den, der ihm gleich ist, hat er kein Erbarmen und bittet für seine Sünden! Er, der Fleisch ist, will den Groll bewahren, wer soll dann seine Sünden sühnen?“ 28, 1—5. Und wenn Sirach auch nicht an der sühnenden Kraft des Opfers zweifelt, Sir. 38, 11; 45, 16, so wird doch stark betont, daß die Menge der Opfer nicht genüge, Sünde zu sühnen, wenn der Darbringer ein Gottloser ist und bleiben will, vgl. 7, 9; 31, 23; 32, 14 f. Mit alledem wird im wesentlichen nur die ältere Auffassung wiedergegeben. Daneben finden sich jedoch bei Sirach auch Darlegungen, in denen die Vergebung mehr als *Lohn für vorhergehende sittliche Leistungen* hingestellt wird. So wird z. B. gesagt *ὁ τιμῶν πατέρα ἐξιλάσεται ἁμαρτίας*, Sir. 3, 3, vgl. 15 f. Dabei ist jedoch vor allem das *äußere Erleben* der Sündenvergebung, die *Form*, in welcher man der tatsächlichen Vergebung *inne wird*, gemeint, nämlich der Segen, der Schutz in Gefahren, die Errettung aus Not und Angst, als Erweis der göttlichen Gnade. Der Zusammenhang in Sir. 3, 3 ff. zeigt dies ganz deutlich. Dasselbe ist zu berücksichtigen für die vielfach mißverstandenen Stellen, wo Mildtätigkeit und Barmherzigkeit als Mittel zur Vergebung der Sünde angegeben werden, nach Prov. 16, 6 (das dabei gleichfalls mißverstanden ist). Sir. 3, 30 Hebr. heißt es: „Brennendes Feuer löscht das Wasser aus, ebenso sühnt die Mildtätigkeit Sünden (vgl. Dan. 4, 24). Wer Gutes tut, wird Gutes erfahren in seinem Leben, und zur Zeit, da er fällt, wird er eine Stütze finden, vgl. Tob. 12, 9: *ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται καὶ αὐτὴ ἀποκαθαριεῖ πᾶσαν ἁμαρτίαν· οἱ ποιοῦντες ἐλεημοσύνας καὶ δικαιοσύνας πλησθήσονται ζωῆς*, vgl. Tob. 4, 8—11; Sir. 29, 11—13; 40, 24. Man versteht diese Stellen falsch, wenn man übersieht, daß auch für Sirach und Tobit die Erfahrung der Vergebung der Sünden aufs engste zusammenfällt

mit dem Erleben äußeren Segens. Die Vergebung ist keineswegs bloß ein geistiges religiöses Gut und die Errettung aus der Not, aus der Krankheit z. B., ist nicht bloß äußere Hilfe, sondern beides liegt ineinander. Der Zusammenhang spricht an allen angegebenen Stellen so deutlich wie nur möglich. Wer andern aus Barmherzigkeit hilft, dem hilft Gott auch seinerseits aus allen (verschuldeten und unverschuldeten) Nöten. Davon, daß man ohne innere Umkehr und ohne Reue durch Barmherzigkeitsübung Sünden abverdienen könne, ist an keiner dieser Stellen auch nur entfernt die Rede, und die ganze Darlegung setzt voraus, daß noch alles religiöse Leben sich durchaus auf das Diesseits beschränkt. Bedenklicher ist die Art, in welcher bei Sirach der Sünde Davids Erwähnung getan wird: es sieht fast so aus, als sollte gesagt werden, es habe Gott deswegen ihm seine Sünden vergeben, weil er so schöne Gottesdienste eingerichtet habe, Sir. 47, 10 f. Natürlich wird auch auf das Gebet und Fasten zur Erlangung der Sündenvergebung großer Wert gelegt, vgl. Sir. 31, 31; 38, 9 f.; 21, 1; 17, 25. Ein schönes Beispiel dieser älteren Form des Glaubens an die sündenvergebende Gnade Gottes bietet das Gebet Manasse: An den allmächtigen Gott, den Schöpfer der Welt, wendet sich der Betende; er ist aber zugleich der „Gott unserer Väter, Abrahams, Isaaks und Jakobs, und ihres gerechten Samens," v. 1. Diesem Gott tritt der Sünder gegenüber mit dem unumwundenen Bekenntnis der Menge seiner Sünden. Dasselbe wird gesteigert, so sehr es nur möglich ist, v. 9–12. Der Ausdruck desselben überdies verschärft durch den Hinweis auf die gerechten Väter, Abraham, Isaak und Jakob, die nicht gesündigt hätten und daher auch der Buße nicht unterworfen seien, v. 8. Dennoch aber hofft der Betende auf Vergebung, denn wenn auch der Grimm göttlicher Drohung über die Sünder nicht auszuhalten ist, so ist doch unermeßlich und unerforschlich das Erbarmen, das Gott zugesagt hat, v. 6. Dieses Erbarmen spricht sich aus in den Namen, die Gotte gebühren: mitleidsvoll, geduldig, barmherzig, der sich reuen lässet der Bosheit der Menschen (v. 7), er ist der Gott der Reuigen, v. 13. Er vergibt die Sünde aber auch deswegen, weil er der Höchste

ist. Die Begründung der göttlichen Gnade aus der göttlichen Überkreatürlichkeit hat man später nicht mehr verstanden und daher in v. 7 das ὕψιστος weggelassen, es ist aber echt alttestamentlich empfunden, vgl. nur Hen. 11, 9; Ps. 103, 11–16: auch Sirach kennt und verwendet dieses Motiv noch (18, 11 ff.). Weil Gott so unermeßlich groß ist, so gebührt es ihm, Gnade walten zu lassen über den nichtigen und vergänglichen Menschen. Wer in aufrichtiger Reue, mit offenem Bekenntnis, die göttliche Strafe als gerecht anerkennend, vgl. Or. Man. 7. 9 und 12, sich Gotte nahte, im Gebet ernstlich nach Vergebung rang, der durfte sich allmählich dessen getrösten, daß Gott ihm vergeben habe, und wurde sich dessen vollends gewiß, wenn Gott ihn auch äußerlich errettet hatte. In diesen schlichten und einfachen Gedankengängen bewegte sich die individuelle Frömmigkeit des Judentums noch lange Zeit, auch dann noch, als längst durch die Gesetzesherrschaft und die Überzeugung von der nach dem Tode erfolgenden Vergeltung die Frage der Sündenvergebung wesentlich schwieriger geworden war.

5. Die Verschärfung der religiösen Gegensätze in der Makkabäerzeit machte sich, was unsere Frage anlangt, insofern geltend, als eine Reihe von Vergehen seit dieser Zeit als besonders schwer gebrandmarkt werden, als Todsünden, für welche es keine Vergebung gäbe, weder in dieser, noch in jener Welt. Im Alten Testament ist wohl gelegentlich die Rede von einer Sünde, die dem Volke nicht vergeben werden solle, ehe denn sie sterben, Jes. 22, 14, und außerdem kennt das Gesetz die Unterscheidung zwischen sühnbaren Versehenssünden und unsühnbaren, mit „erhobener Hand" begangenen Sünden, Lev. 4, 2 ff.; 5, 15; Num. 15 passim etc., aber eine bestimmte Vorstellung von gewissen „Todsünden" existiert noch nicht. Das religiöse wie das menschliche Recht verlangte die Todesstrafe in gewissen, gesetzlich festgelegten Fällen, aber die ganze Schärfe, welche dem Begriff: „unvergebbare Sünde" anhaftet, konnte sich erst entwickeln in einer zugleich individualistischen und jenseitigen Religion. Der Verfasser des Buches der Jubiläen erwähnt zuerst häufiger solche Todsünden, die

in Zeit und Ewigkeit nicht vergeben werden können, 2, 27; 15, 34; 30, 10; 33, 13; 39, 6; 49, 9; 50, 8 ff.; daneben aber stehen die Versehenssünden, die aus Unwissenheit begangen werden oder in Übereilung: für sie gibt es Verzeihung und Vergebung bei Gott, vgl. Jub. 22, 14; 21, 22; 41, 25, wenn man klagt und fleht, trauert und es nicht mehr tut, und sich von seiner Sünde und „Unwissenheit“ bekehrt, 41, 24 ff.

Wie stark die älteren, zumal in den Psalmen und den Propheten ausgesprochenen religiösen Ideen nachwirkten, zeigt sich besonders auch in der Auffassung der göttlichen vergebenden Gnade, wie wir sie in den Psalmen Salomos und verwandten Schriften finden. Hier steht die ältere Auffassung neben der neueren: das Erbarmen im Diesseits erscheint als Vorstufe des Erbarmens im Jenseits. Nicht umsonst hatten die Frommen die vielen Stellen des Alten Testaments gelesen, in welchen von der Vergebung der Sünden die Rede ist, s. 3, 5: „Strauchelt der Fromme, so erkennt er an, daß der Herr im Rechte ist“ (*ἐδικαίωσε τὸν κύριον*); vorausgesetzt ist dabei, daß er Strafe als selbstverständlich erwartet, er erkennt im voraus an, daß er schuldig sei, sie zu tragen. Dennoch aber hofft er. „Er schaut aus, was Gott ihm tun werde, und blickt um sich, woher ihm Hilfe komme.“ *σωτηρία* steht wiederum in dem bekannten Doppelsinn von Vergebung und äußerer Hilfe. Der *σωτήρ* ist auch vorhanden; es ist Gott selbst: von ihm stammt die *ἀλήθεια τῶν δικαίων* (v. 6). Dieser Ausdruck kann allenfalls in starker Prägnanz bedeuten: daß die Frommen in Wahrheit Fromme sind, wird durch Gott, indem er ihnen sich als *σωτήρ* erweist, selbst dargetan. Allein nach dem vorauszusetzenden hebräischen Äquivalent אמת הצדיקים (vielleicht hieß es sogar אמת לצדיקים) ist wohl gemeint: Treue, d. i. Treueerweisung für die Frommen = gnädige Errettung, kommt von Gott, ihrem Heiland. Gott sendet seine Güte und Treue, Ps. 57, 4; LXX 56, 4 *ἐξαπέστειλεν τὴν ἀλήθειαν αὐτοῦ.*[1]) Er sieht, wie der Fromme nicht Sünde auf Sünde häuft, sondern wo er

[1]) Wellh., Pharis. und Sadduz. 143: „Die Sicherheit der Gerechten stammt von Gott, ihrem Helfer.“ Diese Übersetzung kommt im Grunde auf das im Text Gesagte hinaus.

nur kann, sein Haus von ihr reinigt, wie er in Fasten *περὶ ἀγνοίας* Sühnung sucht und sich kasteit; die Folge ist, daß Gott den Frommen und sein Haus für rein erklärt, Ps. Sal. 3, 5–8. Ähnliche Gedanken werden Ps. Sal. 9, 6 ff. variiert. „Wem willst du, o Gott, deine Güte zeigen, wenn nicht denen, die den Herrn anrufen? Bei Sünden sprichst du rein den, der bekennt und offen eingesteht. Denn voll Scham sind wir und unser Antlitz ob alledem. Und wem willst du Sünde vergeben, wenn nicht denen, die gesündigt haben? Die Frommen segnest du und strafst sie nicht um das, was sie gefehlt haben, und deine Güte ergeht über die reuevollen Sünder." Stets ist es der Fromme, welcher sich der Vergebung seiner Sünden getrösten darf, vgl. auch Ps. Sal. 13, 12, nicht der Gottlose. Der Fromme weiß sich auch als fehlsam; aber er bereut auch, wenn er Sünde getan hat; der Gottlose erhält im Grunde deswegen keine Vergebung, weil er keine will. Gott aber entscheidet bei den Menschen nach der Gesamtrichtung. Vor ihm sind alle Sünder, aber den Frommen vergibt er, weil sie Fromme sind, die nicht Sünder sein wollen. Den Frommen ist er gnädig, auch wenn sie gesündigt haben, weil er ihnen überhaupt gnädig ist; die Vergebung ist eine der Äußerungen göttlicher Gnade neben vielen andern. Zeigt sich doch die Gnade Gottes über die Frommen auch darin, daß er sie nur geheim züchtigt, um sie nicht dem Spotte der Gottlosen preiszugeben, 13, 8. Sie sind nun einmal seine Lieblinge, mit denen Gott rücksichtsvoll umgeht, wie ein Vater mit seinem Lieblingssohn verfährt, vgl. 13, 9 mit 18, 4. An der ersteren Stelle ist von den Frommen, an der zweiten von Israel die Rede: beide Male fast dieselben Ausdrücke: die Frommen sind in Israel, was Israel unter den Völkern ist: der erstgeborene Sohn, das Lieblingskind. Darin zeigt sich, daß der Verfasser der Psalmen Salomos dem Typus der pharisäischen Frömmigkeit sehr nahe steht, wiewohl die rabbinische Gesetzeswissenschaft bei ihm nicht zum Ausdruck kommt. Ohne Zweifel ist es den Frommen seines Kreises ernst gewesen mit ihrem Streben, und die Erziehung an den heiligen Schriften war nicht ohne Früchte; aber eben so groß war von diesem Stand-

punkt aus die Gefahr, in Vertrauensseligkeit, hochmütige Überhebung und Heuchelei zu geraten. Die schroffe Scheidung von Frommen und Gottlosen verdarb zu leicht die Aufrichtigkeit und Demut der Frömmigkeit. Man konnte dann wohl bekennen, daß alle Menschen Sünder seien, aber doch dabei einen gewaltigen Unterschied zwischen sich selbst und den richtigen Sündern machen; man konnte um Vergebung der Sünde flehen und dieselbe dabei doch fast wie ein Recht für sich fordern; von der Gnade und der Barmherzigkeit Gottes reden und doch dabei an die eigene Vollkommenheit denken. Das Hinüberschielen auf andere und ihr Treiben, die Angst, vor der Welt beschämt zu werden, die Sucht, im Kreise der Gleichgesinnten etwas zu gelten, vermögen alle, auch die ernstesten und edelsten Regungen zu vergiften: am gefährlichsten sind sie, wenn sie im religiösen Leben Bedeutung erlangen.

Wo diese Scheidung von Frommen und Gottlosen weniger hervortritt oder wo sie innerlich überwunden ist dadurch, daß der Fromme sich selbst als durchaus sündig anerkennt (wie z. B. in IV Esra), da treten auch jene Schattenseiten der späteren jüdischen Frömmigkeit viel weniger hervor. In den Testamenten der zwölf Patriarchen wird von der Vergebung der Sünden vor allem im Blick auf den künftigen Abfall und die darauffolgende Buße des Volkes Israel im ganzen gesprochen; von den Patriarchen sagen einige, daß sie überhaupt keine „Todsünde" (*ἁμαρτίαν εἰς θάνατον*) getan hätten, sondern nur Sünde in Gedanken und Unwissenheitssünden sich erinnern könnten, V, 7; VI, 1; bei den andern aber ist es ganz wie überall die Buße des Fleisches, das Gebet und Flehen, IV, 15. 19, die Umkehr und das Meiden der Sünde, I, 4; IX, 5, die willige Unterwerfung unter die Strafe, II, 4, welche, unterstützt von der Fürbitte des Vaters, das göttliche Strafgericht abwenden, womit gleichzeitig die Vergebung gewiß geworden ist. Es gilt als selbstverständlich, daß Gott den Bußfertigen vergibt, IX, 7, zumal dem, der gleich Buße tut, X, 1. Eine besondere grundlegende Bedeutung kommt auch hier der Vergebung der Sünden nicht zu: die Bewahrung vor der Sünde ist wichtiger, und Gottes Gnade zeigt sich in vielen andern Dingen ebenso

wie in der Vergebung. Die Vergebung und die Errettung liegen eng ineinander, wenn die Strafe vorüber ist, ist damit zugleich das Zeichen gegeben, daß die Buße ihren Zweck erreicht habe; vgl. II, 8 etc. Immerhin ist es sehr beachtenswert, wie (die Jubiläen und) die Testamente die Sünden der Patriarchen behandeln, wie sie an Stelle der einfachen Erzählung des Vorbilds die Buße und die Mittel zur Erlangung der Sündenvergebung ausführlich beschreiben. Wenn solche Männer in dieser Weise unterlagen, wie hat dann erst der Fromme der Gegenwart Grund, sich zu hüten und für jede Sünde die ernsteste Buße zu tun!

6. Auch die rationalistisch gefärbte Religiosität des jüdischen Hellenismus vermochte der Vergebung der Sünden keine selbständigere Bedeutung abzugewinnen. Eine Ausnahme stellt nur etwa das Gebet Manasses dar, das sich aber noch ganz im Kreise der älteren Ideen bewegt (S. 627). Der Aristeasroman spricht von der vergebenden Milde Gottes gegen die Sünder als von einem Vorbild für aufgeklärte Despoten: „Gott leitet die Welt in Güte ohne jeden Zorn,“ 254; er ist *ἐλεήμων*, wie ein Herrscher *ἐλεήμων* sein soll gegen seine Untertanen, 208. Es gehört zur *διδαχὴ σοφίας*, auch den Untergebenen und denen, die sich vergehen, ebenso zu tun, wie man nicht will, daß man selbst Schlimmes erfahre; Gott zieht ja auch die Menschen mit Milde, 207. 192. Vor allem ist es ein Mittel, seine Herrschaft zu behaupten, wenn der König *τὸ τοῦ θεοῦ διὰ παντὸς ἐπιεικές* nachahmt, auf diese Weise die Schlechten von ihrer Bosheit abbringt und zur *μετάνοια* führt, 188. So bezeichnend es ist, daß gleich in der ersten der 72 Sentenzen der Schriftgelehrten von der Nachahmung der göttlichen Milde und der Führung zur Buße die Rede ist, so wenig erhebt sich irgend eine dieser Antworten zu wirklicher Höhe des religiösen Standpunkts. Und in der Weisheit Salomos haben wir wiederum jene echt jüdische schroffe Scheidung von Frommen und Gottlosen, welche die ganze Anschauung beherrscht und verdirbt. Der Fromme, der sich zum großen Verdruß des Gottlosen *παῖς κυρίου* und *υἱὸς θεοῦ* nennt und sich Gottes als seines Vaters rühmt, Sap. Sal. 2, 13. 16. 18, der

sich streng von den Gottlosen und ihren Werken fernhält und nur an die jenseitige Herrlichkeit denkt, er bedarf keiner Vergebung und der Gottlose will keine. Der Fromme ist in der Versuchung *ἄξιος* erfunden worden, 3, 5, und erst bei dem jenseitigen Gericht wird offenbar, was *χάρις* und *ἔλεος* für ihn bedeuten, 3, 9; 4, 15. Nur gelegentlich einmal heißt es *ὁ γὰρ ἐλάχιστος συγγωστός ἐστιν ἐλέους*, 6, 6, der Geringe erfährt Erbarmen; und weiter wird in der schönen Ausführung 11, 23 ff. das Erbarmen Gottes auf die Größe seiner Allmacht zurückgeführt, vgl. 12, 16. Er vergibt die Schuld, weil er will, daß seine Geschöpfe leben, er übersieht die Sünde der Menschen, damit sie Buße tun, er warnt sie in Milde, damit sie von ihrer Sünde befreit an ihn glauben, 12, 2. Der Glaube, d. h. das Vertrauen zu Gott, ist ebenso wie die Buße, 11, 23, die Folge und Wirkung der sündenvergebenden und erziehenden Gnade Gottes. Die Vergebung der Sünden ist nur eines der mannigfachen Hilfsmittel, welches Gott den Menschen gegenüber anwendet, um sie zu erziehen und zu bessern. Sie bedeutet im Grunde nichts weiter, als daß Gott bei dem Menschen, wenn er nicht frevelnden Übermut an den Tag legt, 12, 17, nicht sofort nach dem strengen Recht verfährt. Vielmehr übersieht er so viel als möglich das Böse, wenn der Mensch sich dadurch bessern und bekehren läßt. Keineswegs aber hat in der Sap. Sal. die Vergebung der Sünden als solche eine selbständige religiöse Bedeutung, noch ist der Glaube der Akt, der sie innerlich ergreift. Vor allem ist der Blick des Verfassers, soweit er nicht, wie in den Schlußkapiteln, innerhalb der nationalen Religion sich bewegt, durchaus durch den Blick auf das Jenseits bestimmt und dadurch wird die Bedeutung der Sündenvergebung im Diesseits zurückgedrängt. Denn im Gericht verfährt Gott nach dem strengen Recht mit Frommen und Gottlosen, d. h. er erklärt durch das Gericht, daß die Frommen trotz ihrer Verfolgungen, ja trotz ihres vorzeitigen Todes dennoch seine Söhne und Geliebten seien. Als Fromme ererben sie das ewige Leben, nicht als Sünder, vermöge der aus Gnaden geschehenden Vergebung. Und wenngleich es Gnade ist, wenn Gott den Frommen die ewige Herrlichkeit

schenkt, so tritt in solchem Zusammenhang doch die sündenvergebende Gnade ganz in den Hintergrund gegenüber der Gnade, die Gott zeigt, indem er den Frommen endlich sichtbar zu ihrem Recht verhilft. Der rechtfertigende Richterspruch Gottes und die sündenvergebende Gnade sind noch nicht in engeren Zusammenhang gebracht. Gott tritt im Gericht für die Frommen ein, weil (trotz ihrer Sünden, die ja längst vergeben sind) das Recht dennoch auf ihrer Seite ist, es wird aber noch nicht deutlich gesagt, daß Gott selbst damit nur Gnade auch gegen die Frommen übt.

7. Werfen wir nun noch einen Blick auf die pharisäisch-rabbinische Frömmigkeit, so zeigt sich auch hier neben dem Fortwirken älterer Anschauungen der Umschwung, den der Glaube an die jenseitige Vergeltung für die Stellung der Sündenvergebung in der individuellen Frömmigkeit mit sich brachte. Von der Vergebung der Sünden ist in den rabbinischen Schriften oft die Rede; sie ist auch hier oft eine selbstverständliche Äußerung der göttlichen Gnade. Heil dem, der nicht gesündigt hat, und wer gesündigt hat, der tue Buße, und es wird ihm Vergebung zu teil! jer. Sukka, III 4, 21a. Gott nimmt auch diejenigen auf, die im Geheimen Buße tun, sagt Eleasar ben Pedath, Pes. 163b; Bacher, Pal. Amor. II, 17. Wer böses tut und es bereut, dem vergibt Gott, b. Chag. 5a; vgl. jer. Sanh. X 2, 36b. Wer Sünde tat und Beschämung dafür erlitt, dem wird Vergebung zu teil, b. Berach. 12b. Zahllos sind die Formeln und Bußgebete einzelner Rabbinen, wie der Gesamtgemeinde, in denen Gott um Vergebung oder um wahre Buße zur Vergebung gebeten wird, vgl. nur die Formel jer. Joma 39b, s. o. S. 607. Auch in der rabbinischen Frömmigkeit finden wir noch jene enge Verknüpfung von Vergebung und Rettung, namentlich Genesung aus Krankheit. Da jede Krankheit auf eine Sünde weist, so ist auch begreiflich, wie gesagt werden kann: kein Kranker steht von seiner Krankheit auf, ehe ihm seine Sünden vergeben worden sind, Ps. 103, 3, nach R. Alexander, Ned. 41a; Bacher, Pal. Amor. I, 200. Sind hier auch Vergebung und Befreiung aus der Strafe logisch scharf getrennt, für das religiöse Empfinden hing die Gewißheit des

einen doch am andern. Es war für einen Gichtbrüchigen eine Glaubenstat, wenn er auf Jesu Wort hin: „Dir sind deine Sünden vergeben," gewiß war, daß es wirklich so sei, ohne daß ihm auch äußerlich geholfen war. Und ebenso war es für die andern bei ihrem jüdischen Standpunkt durchaus nicht selbstverständlich, daß jemand Vergebung empfangen haben könne, ohne zugleich gesund geworden zu sein. Als der Gichtbrüchige aber auf Jesu zweites Wort gesund geworden war, da war kein Zweifel mehr möglich an der Wahrheit des ersten. Auch für Jak. 5, 14. 15. sowie Marc. 6, 13 ist dieses dem Juden selbstverständliche Ineinander von Vergebung und Genesung zu beachten: mit dem einen ist das andere gegeben, daher der scheinbar unvermittelte Übergang von Jak. 5, 14 zu v. 15. Es gehörte für einen Juden etwas dazu, trotz Krankheit und in Krankheit der Gnade Gottes gewiß zu sein, dieselbe nicht nur als vorübergehende Züchtigung oder Strafe zu würdigen, sondern trotzdem daß sie dauerte, an die Liebe Gottes zu glauben.

Bei der großen Mannigfaltigkeit der gesetzlichen Bestimmungen ist es begreiflich, daß die Fragen, ob es Sünden gebe, die überhaupt nicht vergeben werden können, ferner welche Sünden leichter, welche Sünden schwerer Vergebung finden, und welche Sünder keine Vergebung erfahren hätten, welche Frommen keine bedürften, sehr verschiedenartige Antworten erfahren. Die Abstufungen sind in dieser Beziehung sehr mannigfaltig. Ganz und gar wird die Vergebung nur dann ausgeschlossen, wenn jemand aus der Gemeinschaft des erwählten Volkes freiwillig ausscheidet oder als ein richtiger Gottloser absichtlich in der Sünde beharrt, im übrigen soll und kann der Mensch stets auf Erbarmen hoffen, wenn er bereut, Ber. 10a u. b; jer. Ber. IX 1, 56b. Buße ist immer noch möglich, auch wenn sich jemand am Heiligtum vergriff. Selbst Manasse erhielt von Gott Vergebung, weil Gott andern Bußfertigen die Buße nicht verschließen wollte, jer. Sanh. X 2, 37a, b. Und wenn neunhundertneunundneunzig Engel einen Menschen für schuldig erklären, ein einziger ihn freispricht, so entscheidet sich Gott für diesen, ibd. Kidd. I 9, 19a. Auch

in der Aufzählung der Bedingungen, die die Vergebung voraussetzt, und der Leistungen, welche dieselbe zur Folge haben, finden sich vielerlei oft sonderbare Angaben, neben schönen und tiefen Aussprüchen. Solange sich jemand seines Nächsten erbarmt, erbarmt sich Gott auch seiner, sprach R. Gamaliel jer. Baba k. VIII 7, 27a. Wer einen andern „rein macht“ d. h. von Sünde bekehrt, an dem haftet keine Sünde, vgl. Jac. 5, 20. Man tilgt die Sünde durch gutes Verhalten, durch Bekenntnis unter vier Augen und öffentliches Bekennen; nur wer seinen Nächsten in übeln Ruf gebracht hat, kann nie Vergebung erwarten, jer. Baba k. VIII 7, 27b; ebenso der, welcher selbst sündigte und andere in Sünde gebracht hat, Sota 47a (Jochanan), Bacher, Pal. Amor. I, 292. Andererseits wird aber auch gesagt: Wer den Sabbat nach Satzung beobachtet, dem wird selbst Götzendienst vergeben, Schabb. 118a, Bacher ibd. 246, oder wer mit Kraft in das Lob Gottes beim Gottesdienst einstimmt, dem werden alle Sünden, selbst Abgötterei vergeben, Schabb. 119b, ibd. 243. Wer am Abend des Sabbats betet . . ., dem legen zwei Dienstengel die Hände auf das Haupt und sprechen: deine Missetat ist geschwunden und deine Sünde gesühnt, Schabb. 119b. Wer sich mit der Thora und den Liebeswerken beschäftigt und seine Kinder begräbt, dem werden alle seine Sünden vergeben, Berach. 5a und b. Und R. Chama ben Chanina behauptet gar auf grund von Prov. 18, 22: Sowie jemand geheiratet hat, werden seine Sünden beseitigt! Jeb. 63b. Gemeint ist: die Heirat ist ein so wichtiger Neuanfang, daß alles Vorhergehende vergessen sein soll. Grundanschauung bleibt natürlich überall, daß die Buße die erste Bedingung der Vergebung ist, und daß nur das Erbarmen Gottes, welches freilich alle seine andern Eigenschaften überragt, Gen. r. 33 nach Samuel ben Nachman, dem Sünder die Schuld vergibt. Die Bußfertigen stehen nach b. Berach 34b tiefer als die vollkommenen Gerechten, vgl. dagegen Mt. 18, 13, Luk. 15, 7. 10, nach andern allerdings (ibd.) stehen nicht einmal die vollkommenen Frommen da, wo die Reuevollen stehen im Gericht, nach Jes. 57, 19; Ber. 34b; Sanh. 99a. In schlimmer Weise wird sowohl das Wesen der Sünde als

auch die Aneignung der sündenvergebenden Gnade Gottes verkannt, wenn man ausrechnet, daß bei manchen Sünden bloß die Buße, bei andern Buße und Versöhnungstag, bei den dritten auch noch Leiden, und bei den vierten vollends noch der Tod nötig sei, um die Vergebung oder Sühne zu bewirken, jer. Joma VIII 7, 39a, u. ö. Es ist nicht nötig, auf alle derartigen Gedankengänge, die oft nur momentane Einfälle oder willkürliche Behauptungen einzelner darstellen, näher einzugehen. So viel ist jedenfalls ersichtlich, daß unter der Herrschaft des Gesetzes keineswegs die Bedeutung des Glaubens an die Gnade und Barmherzigkeit Gottes geringer geworden ist. Trotzdem daß man vielfach sich so ausdrückte, als ob Gott nur nach juristischen Gesichtspunkten verfahre, trotzdem daß man die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung mit Energie festhielt, der Appell an das Erbarmen Gottes, die Bitte um Erlaß der Strafe und Vergebung der Schuld blieb nicht nur als Formel weiter bestehen, sondern wurde eben unter der Gesetzesherrschaft von allen, die es ernst nahmen, mit um so stärkerer Inbrunst Gott vorgetragen. So fest der Glaube an Gottes Gerechtigkeit stand, so fest die Hoffnung auf seine Gnade, so ernst das Verlangen nach Erbarmen. „Warum ist Gott gütig? weil er gerecht ist! und warum ist Gott gerecht? weil er gütig ist; denn er zeigt den Sündern den Weg zur Buße"; jer. Makk. II 6, 5a, d. h. beide Eigenschaften ergänzen einander in ihrer Wirksamkeit, weil sie ineinander begründet sind. Wäre Gott nur gerecht, so müßte er die Welt vernichten, würde er bloß Güte zeigen gegen die Sünder, so wäre er ungerecht gegen die Frommen. Er muß Gerechtigkeit zeigen in seiner Güte und Güte in seiner Gerechtigkeit. Man hat auf das Ganze gesehen, den Eindruck,[1]) daß das religiöse Bewußtsein mit

[1]) Die Vorstellung von den beiden middoth (Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Gen. r. c. 33, zu 8, 1 und öfter; vgl. Bousset, Rel. des Jud. 345) gehört mehr der Spekulation, als der lebendigen Frömmigkeit an. Sie zeigt, daß das Bedürfnis nach konkreter Veranschaulichung des religiösen Glaubens stark entwickelt war. Man sucht sich auf jede Weise das Handeln Gottes gegenständlich zu machen, vor allem aber die Gewißheit, daß dem strafenden Richten Gottes, das man erlebte, dennoch ein gnädiges Erbarmen gegenüberstehe. Aber eben diese Gegenüber

immer größerem Eifer nach Garantien des göttlichen Erbarmens suchte, waren doch manche die sich bisher als starke Träger erwiesen hatten, durch den Verlauf der inneren religiösen Geschichte und durch erschütternde äußere Eindrücke wankend geworden. Und um so dringlicher war dieses Bedürfnis, als mit dem Glauben an das individuelle Gericht im Jenseits die eigentliche Entscheidung über den Menschen aus den einzelnen Erlebnissen des Diesseits an das Ende des Lebens oder in die Zeit der allgemeinen Auferstehung verschoben worden war. Was half es, im einzelnen an die vergebende Gnade Gottes zu glauben und dieselbe in vielen einzelnen Fällen zu erleben, wenn dieses drohende Gericht immer über dem Menschen schwebte? Die Vergebung der Sünden im Diesseits wurde allmählich eine nur vorläufige Bezeugung der göttlichen Gnade, und bei vielen rabbinischen Sätzen weiß man nicht, ob die Vergebung mehr als im Diesseits erfolgend gedacht ist oder ob mehr die jenseitige Begnadigung gemeint ist. So dringend das Verlangen nach Vergebung sein mochte, so gewiß der Glaube an die vergebende Gnade Gottes in den Herzen gegründet war: der Fromme wurde ihrer doch nicht recht froh, denn für das ganze diesseitige Leben war nichts Sicheres zu entscheiden. Erst nach diesem Leben gibt es ein Heil für die Frommen; hier auf Erden gibt es wohl viele einzelne Erfahrungen der göttlichen Gnade, aber keine sichere Garantie, daß wirklich das rechte Verhältnis zu Gott erreicht sei; keine feste Heilsgewißheit für die Zukunft, keinen gewissen Heilsbesitz in der Gegenwart, keine Verbürgung des ersteren durch den zweiten. Es gilt auch für die jüdische Lehre der Satz: spem miscet cum timore. So ergibt sich, daß wir zum Schluß des Ganzen auch noch den Kampf um die Heilsgewißheit, wie er sich unter dem Einfluß der jenseitigen Vergeltungslehre gestaltete, näher ins Auge fassen müssen.

stellung von Gnade und Gerechtigkeit zeigt den Umschwung der Anschauung gegenüber der Zeit auch noch des älteren Judentums (Bousset, a. a. O. 360 f.). Übrigens stammt diese Spekulation wahrscheinlich aus dem alexandrinischen Judentum, vgl. die χαριστικὴ und κολαστικὴ δύναμις θεοῦ (κυρίου) bei Philo, M. I, 496.

XXXIV. Kapitel.

Die Vergeltung im Jenseits und der Kampf um die Heilsgewissheit.

1. Zu den interessantesten Erscheinungen der religiösen Geschichte des Judentums gehört die Rückwirkung des Glaubens an die jenseitige Vergeltung auf die religiöse Stimmung. Das Buch Hiob und der Psalter lassen erkennen, welche inneren Kämpfe der jüdische Glaube zu bestehen hatte, um nicht an der unwiderleglichen Tatsache zu scheitern, daß sich in diesem Leben die Gerechtigkeit Gottes gegenüber Frommen und Gottlosen oftmals nicht erkennen läßt. Wirklich gelöst wurde das Problem nicht, der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes blieb gleichwohl unerschüttert. Der Dichter des Buches Hiob vermochte sich innerlich über dasselbe zu erheben, der des 73. Psalms war imstande über dem gläubigen Festhalten der Gemeinschaft Gottes das äußere Ergehen zu verachten. Aber nur wenige mögen diese Tiefe religiösen Empfindens wirklich nacherlebt haben; und die quälende Frage, wo die objektive Gerechtigkeit göttlichen Richtens bleibe, bestand ungelöst weiter. Man konnte sich in besonders schweren Zeiten mit dem nahenden messianischen Gericht trösten, welches alle Ungleichheiten beseitigen werde. Aber diese Auskunft versagte in Zeiten wie der Drangsal des Antiochus, wo die Frommen nach Tausenden hingeschlachtet wurden um ihres Glaubens willen. Sollten sie umsonst gelebt haben, ihr ganzes Leben und Leiden eine große Torheit gewesen sein, wie die Gottlosen sagten? Unmöglich! Oder sollte ein Bösewicht wie Antiochus oder Alkimus u. s. w. ungestraft wie jeder andere davonkommen? Ebenfalls unmöglich. Es widerstrebte zu sehr dem ausgebildeten, durch ernste Zucht gefestigten Gerechtigkeitsgefühl und zugleich dem Bewußtsein des unvergänglichen Wertes und ewigen Charakters der Gemeinschaft mit Gott. In den Kreisen der Frommen, im einfachen Volke entsteht nun nach mancherlei Ansätzen mit einem Male die feste Gewißheit, daß Gottes Gerechtigkeit auch über den Tod hinausreiche und des Frommen Frömmigkeit jenseit des Grabes ihren

Lohn finden müsse. Daß diese mehr äußere Begründung stärker wirkte als die innerliche, — daß die Idee: Gott straft und lohnt dennoch! die andere Gewißheit: die Gemeinschaft mit Gott führt dennoch zu ihrem Ziel! zurückdrängte, ist begreiflich. Der gesetzliche Standpunkt und das Fehlen mystischer Neigungen im echten Judentum erklärt dies zur Genüge; es wurde aber für die weitere Entwicklung verhängnisvoll.

Die Geschichte der Entstehung des Auferstehungsglaubens im einzelnen zu verfolgen, ist hier nicht möglich. Unter der umfänglichen Literatur zu dieser Frage sei besonders auf Cheyne, Origin and religious content of the psalter 381 ff. (vgl. auch die Übersicht S. 410) verwiesen. Daß der jüdische Auferstehungsglaube etwas Eigentümliches ist, steht fest. Nicht die Vorstellung an sich ist das Bedeutsame, sondern die Kraft, mit welcher sich dieselbe im Ganzen der Religion durchsetzt. Es ist, wie wenn das Judentum ein neues Kraftzentrum gewonnen hätte, das nun alles andere mit unwiderstehlicher Konsequenz an sich zieht. Als eine solche alles beherrschende und überwindende Kraft hat nur das Judentum den Auferstehungsglauben gekannt; als solche hat es ihn der christlichen Religion übermacht, man kann sagen, daß die Gewinnung dieser religiösen Überzeugung die letzte große Tat der jüdischen religiösen Geschichte gewesen ist. Die Wurzeln dieser eigentümlichen Kraft der jüdischen eschatologischen Gewißheit sind mit den beiden oben genannten Sätzen angegeben. Damit ist zugleich gesagt, daß als religiöse Gewißheit dieser Glaube ohne Zweifel genuines jüdisches Erzeugnis ist. Wieweit die Form durch die bunte Mischung der damaligen religiösen Weltanschauungen bestimmt ist, ist für unsere Aufgabe von geringerer Bedeutung.

Die Form, in der sich die Gerechtigkeit Gottes im Jenseits durchsetzt, wird zumal am Anfang sehr mannigfaltig beschrieben. Im Buche Daniel heißt es, daß nach den Zeiten der letzten schrecklichsten Drangsal viele von denen, die im Staub der Erde schlafen, erwachen werden, die einen zu ewigem Leben, die andern zu ewiger Schmach und Beschimpfung, Dan. 12, 2, und auch Daniel selbst werde nach der Zeit der Ruhe, zu der er nun eingehen müsse, sein Erbe empfangen am Ende der Tage, 12, 13. Nicht alle stehen auf, sondern nur die besonders Frommen und die besonders Gottlosen: wer jetzt nicht genügend bestraft worden ist, oder nicht entsprechend seiner Frömmigkeit Lohn empfing, wird es einst erfahren. Das künftige Gericht ergänzt und vervollständigt, was im Diesseits noch fehlte.

Im Buch Henoch haben wir eine ganze Reihe verschiedener Vorstellungen vom künftigen Gericht nebeneinander, so z. B. das nahe abschließende diesseitige Gericht über Fromme und Gottlose, Hen. 1, 3 ff. 8 f.; 5, 7–9, ferner das jenseitige Gericht nach dem Leben, c. 103 ps., das Gericht als das Gegenbild des allgemeinen Sintflutgerichts, vgl. Hen. 91, 5 ff. ps., vor allem auch das Gericht, welches unmittelbar nach dem Tode in der Scheol über den einzelnen ergeht. Uralte Vorstellungen tauchen hier, mit Vergeltungsideen durchsetzt, in neuem Gewande auf. Der unterirdische, dunkle, von Gott und Welt abgeschiedene Abgrund der Scheol wird nunmehr als in verschiedene Abteilungen zerfallend gedacht. Eine derselben ist hell, sie ist der vorläufige Versammlungsort der Gerechten. Hier befindet sich eine klare Wasserquelle, vgl. Hen. 22, 2. 9; Luk. 16, 24; babylonische Parallelen s. KAT[3] S. 637 ff. Die Gottlosen werden danach (ebenso wie die Engel) schon vor dem Gericht einer vorläufigen Strafe unterworfen, desgleichen die Frommen schon vor dem definitiven Gericht an einen Platz gebracht, wo sie es besser haben als die Gottlosen. Nur daß die Gerechten, welche nicht als Märtyrer gestorben sind, ebenfalls noch in einem dunkeln Zwischenzustand sich aufhalten müssen, bis das Gericht ihnen die Errettung bringt. Immerhin sind sie doch bereits in der Scheol, also vor dem Gericht von den Gottlosen getrennt. „Gepriesen sei mein Herr, der Herr der Gerechtigkeit, der in Ewigkeit regiert!" ruft Henoch aus, als er dies alles sieht, 22, 14. Es soll, wie deutlich zu erkennen, der Glaube an eine gerechte Vergeltung festgelegt werden.

Es kann nun nicht unsere Aufgabe sein, im einzelnen die oft sehr konkreten oder geradezu groben Vorstellungen auszuführen, mittelst welcher man sich das Gericht über die Gottlosen im Jenseits und die Seligkeit der Frommen ausmalte.[1]) Nur ist darauf hinzuweisen, daß beides zunächst ganz im Rahmen irdischer Verhältnisse bleibt. Die Schlucht, wo

[1]) Alles Einzelne ist mit großer Genauigkeit und Vollständigkeit gesammelt bei Volz, Jüdische Eschatologie § 27, § 37 ff. etc.

die Gottlosen in Ewigkeit gequält werden, muß in unmittelbarer Nähe des heiligen Ortes sein, damit sich die Frommen an der Qual der Gottlosen weiden können, Hen. 27, 2. 3; Jub. 23, 30 nach Jes. 66, 24. Solche gelegentliche Notizen zeigen in nur zu deutlicher Weise, wie bei diesen jüdischen Frommen neben dem Verlangen, Gottes Gerechtigkeit zu sehen, auch die gemeine Rachsucht sich breit macht. Corruptio optimi pessima. Auch nach Hen. 90, 26 wird der Abgrund, in welchem die verblendeten Schafe brennen müssen (v. 27), neben dem Hause sein (zu seiner Rechten, d. h. im Süden = im Tal ben Hinnom): der Untergang der Abtrünnigen muß sichtbar und deutlich gemacht werden, 108, 14. Daß die Sünder die Gerechten leuchten sehen müssen, ist umgekehrt für sie eine besondere Erhöhung der Strafe, die nicht selten ausdrücklich hervorgehoben wird, vgl. Hen. 108, 15; IV Esr. 7, 83. 85. 93. Das Interesse ist dabei, daß beide Teile zur öffentlichen Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes gezwungen werden sollen. Man hat an manchen Stellen des Henochbuchs den Eindruck, daß der Glaube an die jenseitige Vergeltung hart um sein Existenzrecht kämpfen mußte. Indirekt ist dies auch schon durch Koheleth bezeugt, dessen Verfasser nicht umsonst immer wieder betont haben wird, daß der Mensch und das Tier im Tode gleich seien, 3, 19 ff., vgl. 9, 4, daß man schlechterdings keine Rechtfertigung des Frommen für die Zukunft erwarten dürfe, 3, 22; 6, 10 ff.; 9, 3. 5. Der Geist kehrt vielleicht, gewiß ist auch das nicht, zu Gott zurück, 3, 21; 12, 7 (?). Der Mensch selbst hat nichts davon, er bleibt im Tode, 3, 20; 6, 6; 7, 14; 9, 3. Der Verfasser der Schlußkapitel des Henochbuchs hebt die Gewißheit des kommenden Gerichts mit einem eigentümlichen Nachdruck hervor, nicht bloß den Gottlosen und Spöttern gegenüber, sondern auch gegenüber den Frommen; man sieht: auch die Frommen waren sich nicht ohne weiteres dessen gewiß, daß „die Gerechten nichts zu fürchten haben, wenn sie auch einen langen Schlaf schlafen,“ Hen. 100, 5; 102, 5. Immer aufs neue versichert er ihnen, daß der Fromme nicht bloß schon hier auf Erden durch sein gutes Gewissen besser daran ist, als der Gottlose, 102, 10, sondern daß ihm nach dem Tode

ein seliges Los sicher beschieden ist, 103, 3 ff. „Eure Geister werden leben, sich freuen und fröhlich sein, sie werden nicht vergehen, sondern ihr Gedächtnis wird vor dem Angesichte des Großen bis in alle Geschlechter der Welt vorhanden sein!“ Alle Schmach und Schande, alle Erfolglosigkeit des diesseitigen Lebens wird dann vergessen sein, 104, 2 ff. Von einer leiblichen Auferstehung wird in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich gesprochen. Vielmehr werden die Geister der Frommen in einer höheren Daseinsweise, den Engeln gleichend, vgl. Hen. 104, 4, in den Himmel zu Gott versetzt, Hen. 104, 2b, von wo sie wie die Lichter des Himmels scheinen werden. Sie sollen verklärt werden, und jeder auf seinem Throne sitzen: in der Wohnung der Rechtschaffenen will Gott den Treuen mit Treue lohnen, dort sollen sie in Ewigkeit leuchtend dastehen: „denn Gerechtigkeit ist das Gericht Gottes,“ Hen. 108, 11—14. Die Gottlosen dagegen kommen sofort nach dem Tode in die Hölle, an einen entsetzlichen Ort brennenden Feuers: in Ketten und Banden, Feuer und Finsternis werden ihre Geister gequält, 100, 9; 103, 8; 108, 3 etc. Dabei verschmilzt dem Verfasser im Eifer seiner Erregung das diesseitige Gericht über den einzelnen Gottlosen durch plötzlichen Tod, das Gericht in der Hölle nach dem Tode, das zusammenfassende, in nächster Nähe bevorstehende allgemeine Gericht über die Gottlosen auf Erden und ein unbestimmt angedeutetes ewiges Gericht, 104, 5, für welches einstweilen alle Sünden aufgezeichnet werden, 104, 7, in eins zusammen. Nur daß das Gericht über die Gottlosen gewiß sei, das will er festlegen; ob sich im übrigen die Anschauungen zu einem klaren Bilde einigen, ist nebensächlich. Das eine Mal heißt es: die Sünder werden eines plötzlichen Todes sterben, 98, 16; (96, 8; 97, 1). Dann: sie werden sich selbst gegenseitig umbringen, bis das Blut zu einem Strome wird, der dem Roß bis an die Brust reicht, 100, 2 f. Dann wieder: sie werden den Frommen in die Hand gegeben, die ihnen die Hälse abschneiden und sie erbarmungslos töten, 98, 12, dann auch: die Engel werden sie zusammenbringen an den Ort der Hölle, 100, 4; 108, 6. So mannigfaltig die Vorstellungen sein mögen, so einförmig ist

die Grundidee: *Gericht muß sein; Gerechtigkeit muß werden.*

Anderwärts spricht das Buch Henoch deutlich von der *Auferstehung der Gerechten*, 91, 10; 92, 3—5, und zwar zu einem diesseitigen glücklichen Leben, während die Gottlosen im Tode bleiben. Dies ist auch die Anschauung der Psalmen Salomos: die Sünder sterben, und zwar in einem sichtbaren Gottesgericht, Ps. Sal. 3, 10; 14, 6—9; 15, 12 f., oder sie werden von dem Messias vernichtet, 17, 36, und bleiben im ewigen Tode, 3, 11; 15, 12 f. etc., die Gottesfürchtigen stehen auf zum ewigen Leben, 3, 12; 14, 3. 10; 15, 13. Ebenso im II. und IV. Makkabäerbuch. Durch und durch realistisch wird hier von der Auferstehung des physischen Leibes und dem Wiedererlangen der gemarterten Gliedmaßen geredet; man sieht, daß damals die Überzeugung zum mindesten von der Auferstehung der Gerechten im Judentum allgemein herrschend war. Die Märtyrer, welche um des Gesetzes willen starben, wissen gewiß, daß Gott ihnen für das zeitliche Leben ein ewiges wahres Leben geben werde, II Makk. 7, 9. Um des Gesetzes willen läßt der dritte der sieben Brüder seine Gliedmaßen und hofft, vom „Himmel“ dieselben wieder zu erlangen, II Makk. 7, 11; 14, 46. Die Mutter ermahnt ihre Söhne zum Martyrium, indem sie spricht: Gott, der auf unbekannte Weise die Söhne in ihrem Leibe gebildet habe, er, der Schöpfer der Welt und des Menschen werde ihnen nach seiner Barmherzigkeit Leben und Odem wiedergeben, gleichwie sie dieselben jetzt fahren lassen, II Makk. 7, 22 f. Für den Gottlosen aber, für Antiochus gibt es keine Auferstehung zum Leben, II Makk. 7, 14. Der letzte der sieben Brüder bittet, daß Gott den König unter Qualen und Peinigungen zur Erkenntnis bringe, daß er allein Gott sei, II Makk. 7, 37. Die Anschauung ist offenbar, daß die Gottlosen zunächst hier ein qualvolles, schreckliches Ende nehmen und dann im Tode bleiben.

Sehr bezeichnend für das Zusammenstoßen der bisherigen Vergeltungslehre mit dem Auferstehungsglauben ist die II Makk. 12, 40—45 berichtete Geschichte. Etliche Juden sind in der Schlacht gefallen. Als man sie bestatten will, findet man bei ihnen Götzenamulette. Augenblicklich wird der bekannte Schluß gezogen: Gott in seiner Gerechtigkeit

hat sie gestraft wegen dieses Abfalls. In früheren Zeiten wäre die Sache damit zu Ende gewesen. Jetzt aber wird eine Sammlung veranstaltet für ein Sündopfer zum besten der Gefallenen. Der Verfasser lobt das ausdrücklich, findet es aber doch nötig, dieses Sündopfer für Tote besonders zu motivieren. „Hätte Judas nicht an die Auferstehung gedacht, so wäre es überflüssig und töricht gewesen, für Tote zu beten," v. 44. So aber kann das Sündopfer die Sünde der Gefallenen tilgen und ihnen zu einer seligen Auferstehung verhelfen. Die Wurzeln der späteren Theorie der Fürbitte und des Opfers für die Toten gehen weit zurück. Es ist aber bezeichnend, daß das Judentum diese Ansätze nicht oder doch fast gar nicht weiter verfolgt hat.[1]) Es ist auch den Worten des Verfassers anzumerken, daß ihm die Idee eines Sündopfers für Gefallene eigentlich fremdartig vorkommt. Das ganze alttestamentliche Opferwesen ist durchaus bloß für Vergehungen Lebender berechnet, es erfordert die Gegenwart des zu Sühnenden. So hat das Opfer für Tote schlechterdings keinen Anhaltspunkt im Gesetz; obendrein ging die Schätzung des rituellen Apparats allmählich ohnedies zurück. Die Auferstehung der Frommen steht fest; ebenso aber: die Gottlosigkeit rächt sich in einem frühzeitigen Tode. In besonderen Verhältnissen, so bei diesen Juden, wird jedoch durch den Tod die vorhandene Sünde getilgt, und wenn noch obendrein ein Sündopfer dargebracht wird, so ist Hoffnung, daß die Gestraften doch auferstehen dürfen.

Etwas anders als in den erwähnten Schriften ist die Anschauung des Buches der Jubiläen. Auch sie kennen, was die Gottlosen betrifft, einen unterirdischen Strafort, wo auch die bösen Geister hinverwiesen werden, Jub. 5, 6; 10, 5. 11. Dorthin kommen die Gottlosen, nachdem schon durch die Art ihres Todes festgestellt ist, daß sie gerichtet werden, Jub. 7, 29. Außerdem wird hervorgehoben, daß Gott jeden einzelnen richte und Sünde und Strafe aller Menschen genau verzeichne, 5, 14 f. Die Endzeit ist jedoch nach 23, 27 ff. zunächst für die überlebenden Gerechten bestimmt. Wenn nach der letzten Drangsal die Buße des Volkes Gottes geschehen ist, beginnt ziemlich unvermittelt die Zeit der Vollendung. Von den Frommen aber heißt es: ihre Gebeine werden in der Erde ruhen, und ihr Geist wird viele Freude haben, Jub. 23, 31, nachdem vorher gesagt war, daß die Gerechten (das Heil der Vollendungszeit) „schauen und danken und sich freuen werden bis in alle

[1]) Vgl. die von Weber [2] 329 angeführte Stelle aus Tanchuma, Haasinu 1, welche freilich einer viel späteren Zeit angehört.

Ewigkeit in Freude und daß sie an ihren Feinden all ihr Gericht und ihren Fluch sehen werden;“ v. 30, und weiter: sie werden erkennen, daß Gott es ist, der Gericht hält und Gnade übt an Hunderten und an Tausenden, und an allen, die ihn lieben. Die Vollendungszeit ist danach diesseitig gedacht, die vorher gestorbenen Gerechten stehen zwar nicht dem Leibe nach auf, schauen aber als Geister zu, wie den Feinden vergolten wird.

In den Bilderreden des Buches Henoch ist an Stelle des besonderen Raumes für die Frommen in der Scheol der Aufenthalt der Frommen im Himmel getreten, offenbar eine Weiterbildung der älteren bei Henoch sich findenden Vorstellungen. Die Gemeinde der Frommen wird als bereits im Himmel versammelt gedacht. Von dort erscheint sie plötzlich am Ende der Tage mit dem Messias, Hen. c. 38 f. Henoch sieht im Himmel die Wohnungen der Gerechten bei den Engeln und den Messias unter ihnen, 39, 5–7. In der Endzeit wird diese himmlische Gemeinde den auf der Erde lebenden Frommen sichtbar und kommt auf die Erde, die Sünder werden von dem Erdboden vertilgt, Hen. 45, 5 f.; 46, 4; 53, 2; 62, 2; 69, 27, insonderheit wird Rache genommen für das Blut der unschuldig gemordeten Märtyrer, 47, 1 ff. Nur nebenbei sei erwähnt, daß mit diesen Vorstellungen beständig die verschiedenartigsten nationalen Zukunftshoffnungen sich kreuzen, vgl. Hen. 56 und 57, sowie daß auch das Gericht über die abgefallene Geisterwelt und über die Sterne, in denen sich bald Engel, bald Fromme verkörpern, Hen. 43, 2. 3, cf. 46, 7 etc., damit kombiniert wird. Im slavischen Henoch gibt es einen Strafort für die Gottlosen im dritten Himmel, c. 10, und Bergungsorte ohne Zahl für Fromme und Gottlose, c. 61 etc., daneben finden sich verschiedenartige andere Vorstellungen, die hier nicht im einzelnen darzulegen sind.

2. Endlich wird, teils in den erwähnten, teils in anderen Schriften auch noch die Überzeugung von der allgemeinen Auferstehung aller Toten zum Gericht zum Ausdruck gebracht, sie scheint jedoch erst um den Beginn unserer Zeitrechnung in weiteren Kreisen herrschend geworden zu sein.

So ist in den späteren Stücken der Sibyllinen davon die Rede, daß Gott nach dem alles vernichtenden Weltbrand die Menschen wieder auferwecken wird, um sie zu richten. Die Gottlosen müssen wieder in die Tiefe, die Frommen aber erwachen wiederum zum Leben auf der Welt, nunmehr in Freude und Seligkeit, Sib. IV, 179—192 (cf. V, 269 ff., 481 ff.). Ähnlich scheint die Anschauung Hen. 51,1 f. zu sein. In den Testamenten der zwölf Patriarchen wird naturgemäß die Auferstehung der Frommen besonders oft erwähnt, so z. B. II,6; IV,25; VI,10; XII,10 die Auferstehung der Patriarchen, IV,25 die der Märtyrer, daneben die Einführung der Frommen in das Paradies, III,18. Aber auch die jenseitige Strafe der Unbußfertigen gilt als selbstverständlich, IX,7, und XII,10 wird gesagt, daß am Ende der Tage alle auferstehen werden, die einen zur Herrlichkeit, die andern zur Schande, cf. Dan. 12,2. Die Lehre vom doppelseitigen Gericht über Fromme und Gottlose, dem niemand sich entziehen kann, wird weiter mit besonderem Nachdruck von dem slavischen Henochbuch vertreten. Ebenso finden wir in der hellenistischen Literatur der römischen Zeit die Überzeugung ausgesprochen, daß Fromme wie Gottlose nach dem Tode gerichtet werden. Die Frommen empfangen, auch wenn sie wie Sünder vorzeitig starben, zuletzt doch das Reich der Herrlichkeit und erhalten ihren Lohn im ewigen Leben, Sap. Sal. 5,5.15 f., die Gottlosen aber, welche glauben, daß mit dem Tode alles aus sei und dementsprechend wandeln, erwartet das gerechte Gericht Gottes, das zwar im Diesseits schon beginnt, aber im Jenseits erst vollkommene Wirklichkeit wird, vgl. 3,16—18; 4,3 ff.; 5,1 ff. Wenn dabei die konkreten Gebilde eschatologischer Phantasie, wie Scheolabteilungen und dergleichen, vermieden werden und statt der Auferstehung die Unsterblichkeit, Leben und ähnliche mehr geistige Begriffe erscheinen, so ist die beherrschende religiöse Grundidee doch durch und durch jüdisch. Und selbst in dem so hoch philosophisch auftretenden IV. Makkabäerbuch ist nur die Ausdrucksweise dem griechischen Denken angepaßt, die Ideen sind wie überall so auch hier in der Eschatologie im wesentlichen jüdisch. Der Fromme hat Anteil an dem Leben bei Gott,

heißt es 17, 18 ff., das göttliche Erbteil wird ihm verheißen, 18, 3, der Märtyrer erhält den Siegespreis der Tugend und lebt bei Gott, 9, 8; 10, 15, wie Abraham, Isaak und Jakob stirbt er Gotte nicht, sondern lebt ihm, 7, 19; 16, 25. Die Frömmigkeit rettet in das ewige Leben, 15, 3; 17, 5. Der Fromme wird zu den Vätern aufgenommen, 5, 37; 13, 17, er erhält nach dem Tode eine reine und unsterbliche Seele von Gott und wird dem Chore der Väter beigesellt, 18, 23, der Gottlose aber wird hier und dort von Gott gestraft, 12, 19; 18, 5. 22, die ewige Qual ist ihm gewiß, 9, 9. 32; 10, 11. 15; 11, 7. 23; 12, 12; 13, 15. Griechisch ist bei alledem nur die Ausdrucksweise (vgl. *ἆθλα ἀρετῆς* u. dgl.) und die „unsterbliche Seele", aber selbst letzterer Gedanke ist dadurch judaisiert, daß von einer n e u e n unsterblichen Seele die Rede ist, nicht von der Unsterblichkeit der Seele als solcher.

3. Für unsern Zweck dürfte diese sehr summarische Übersicht genügen; denn der Grundgedanke ist überall der nämliche: e s g i b t e i n G e r i c h t n a c h d e m T o d e. Kein Gottloser entgeht der verdienten Strafe, keinem Frommen geht sein Lohn verloren. Zur Zeit Jesu stand diese Gewißheit fest, wenigstens für die Frommen. Dies bezeugt das Neue Testament, vgl. Mt. 22, 23 ff.; Luk. 14, 14; Joh. 11, 24; act. 23, 8; 24, 15. 25 ps.; Apoc. Joh. 20, 11 ff. etc. und die Aussprüche der damaligen jüdischen Schulhäupter wie Jochanans ben Sakkai und seiner Schüler. Der Glaube an die Auferstehung wurde zum Charakteristikum des pharisäischen Bekenntnisses, d. h. der Religion des offiziellen Judentums; die Gerichtsgleichnisse Jesu setzen voraus, daß allgemein die Überzeugung herrschte: jeder einzelne Mensch ohne Unterschied geht einem entscheidenden Gericht entgegen, mag er nun die Tage des Messias noch erleben oder nicht. Bei der Wichtigkeit des Satzes ist es begreiflich, daß man ihn auch aus der älteren heiligen Literatur bewiesen sehen wollte, und die Mischna (Sanh. XI 1) spricht demjenigen den Anteil am künftigen Leben ab, der behauptet, daß die Auferstehung nicht in der Thora gelehrt sei.

Die Hoffnung auf die Erlösung Israels durch den Messias hatte daneben ihre besondere Bedeutung, zumal so lange das

jüdische Staatswesen noch bestand, und wenn auch vor allem die Kreise des einfachen Volkes in ihr lebten, so konnte doch auch die Schriftgelehrsamkeit sie nicht einfach beiseite schaffen. Daß aber je länger je mehr das religiöse Interesse in erster Linie an das individuelle Geschick im künftigen Gericht und im Jenseits sich knüpfte, zeigt sich nicht nur in einzelnen rabbinischen Aussprüchen, sondern in der ganzen, alles beherrschenden Anschauung von dem Gegensatz zwischen dieser Welt und jener Welt, diesem Äon und dem künftigen Äon, in der ganzen Behandlungsweise der älteren Literatur, in den Debatten über die Frage, wer am künftigen Äon teil habe oder nicht u. s. w. Schließlich wurde die ganze ältere Literatur im Sinne dieser individualistischen Eschatologie umgedeutet. Der Midrasch zu den Sprüchen, um nur ein beliebiges Beispiel herauszugreifen, deutet alle Sätze von dem Gewinn der Weisheit und dem Schaden der Torheit ganz einfach auf Belohnung und Bestrafung in der künftigen Welt; vgl. 5, 22; 19, 1. 17 f. u. s. w.

Das Targum zu den Propheten verwandelt vielfach Aussprüche, welche sich auf das Ergehen der Nation beziehen, in Sätze um, die die individualistische jenseitige Vergeltungslehre und die universale Eschatologie enthalten. Es erhielt sich zwar das Bewußtsein, daß diese Exegese nicht ganz gerechtfertigt sei: alle Propheten, sagte man, hätten nur vom Reiche des Messias, des Sohnes Davids, geredet, nicht aber von der zukünftigen Welt, Schabb. 63a; Sanh. 99a: aber in der Synagoge wollte man hören, was der Augenblick erforderte. So wird Hos. 6, 2 die allgemeine Totenauferstehung hereingebracht und Hos. 14, 10 von dem Lose der Gerechten im ewigen Leben und dem der Frevler in der Hölle gesprochen. Vgl. auch Cheyne, Origin etc. S. 444 Anm. ww. Andere charakteristische Beispiele s. bei Winter und Wünsche, Jüd. Literatur seit Abschluß des Kanon, Bd. I; vgl. z. B. S. 67 die Paraphrase des Targums zu Gen. 4, 7: „Fürwahr,“ heißt es hier in dem Wort Gottes an Kain, „wenn deine Handlungsweise gut ist in dieser Welt, wird es dir gelöst und erlassen in der zukünftigen Welt. Wenn aber deine Handlungsweise nicht gut ist in dieser Welt,

wird deine Sünde zum Tage des großen Gerichts aufbewahrt und an der Pforte des Herzens lagert sie, aber in deine Hand ist die Gewalt über den bösen Trieb gegeben und du wirst über ihn herrschen, verdienstlich zu handeln oder zu sündigen."

4. Der Glaube an eine gerechte Vergeltung im Jenseits bedeutete, als er zuerst auftauchte, die willkommene Lösung eines quälenden Konflikts. Wie ganz anders konnte der Fromme dem Tode entgegensehen, wenn er wußte, daß dieses ganze Leben nur eine kurze, rasch vergehende Vorbereitungszeit sei für das ewige Leben nach dem Tode. Wie ganz anders ließ sich jetzt vom Tode reden als ehedem! Er ist nicht mehr ein schrecklicher, trauriger Zustand, sondern willkommene Ruhe von vieler Mühsal. Allein nur zu bald zeigte sich die Kehrseite der neuen Anschauung. Wer wird denn im Gericht bestehen? Natürlich die Frommen. Wer aber sind die? Den Märtyrern freilich, die für das Gesetz starben, war das ewige Leben sicher. Nicht minder den berühmten Frommen der Vorzeit, die alle Versuchungen überstanden haben. Aber in der Gegenwart gehörte nicht wenig dazu, ein Frommer zu sein. Es gab keine andere Form der Frömmigkeit als die Treue gegen das Gesetz. Das Judentum hat diese Grundlage stets festgehalten; das ewige Leben im Jenseits muß erworben werden und zwar durch Gehorsam gegen das Gesetz.

In Daniel, Henoch, Jubiläen, Sibyllinen, Weisheit, II—IV Makk., Testamenten und Psalmen Salomos ist die Fragestellung noch nicht die obige. Was feststeht, ist die Tatsache, daß es wirkliche Fromme gibt, die trotz ihrer Frömmigkeit viel Unglück, Verfolgung und Anfeindung, ja die sogar den Tod durch Gottlose erleiden müssen, und die Absicht ist zu zeigen, daß es für sie nach dem Tode noch eine Gerechtigkeit, einen gewissen Lohn, ein sicheres Heil gibt. Allmählich aber wird die Gewißheit von dem jenseitigen Heil und der jenseitigen Strafe der Ausgangspunkt und nun erhebt sich die Frage, wer an jenem Heil teil hat, wer nicht. In steigendem Maße scheint diese Frage die Gemüter beschäftigt zu haben. Daß der Messias die Heiden zerschmettern,

daß er die notorischen Frevler, die Gottlosen und Abtrünnigen vernichten und aus seinem Volke austilgen werde, brauchte den einfachen schlichten Frommen nicht zu beunruhigen; hier konnte er vielmehr sagen: selig, wer in jenen Zeiten leben wird! Ps. Sal. 17, 44; 18, 6; Sib. IV 192. Aber wie, wenn er sein Gericht schärfer gegen sein eigenes Volk kehrte? Johannes der Täufer hat bekanntlich diese Gewißheit in den Mittelpunkt seiner Predigt gestellt, und der Eindruck seiner Predigt zeigt, daß das Volk in weiten Kreisen auf derartige Gedanken innerlich vorbereitet war. Die Frage: was muß ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe? Mt. 19, 16; Luk. 10, 25, bewegte die Herzen vieler. Nicht minder bezeugt dies die Tatsache, daß so viele der Aussprüche und der Parabeln Jesu von den Bedingungen handeln, an welche der Eingang in das Reich Gottes und das Erbe des ewigen Lebens geknüpft ist. Der Inhalt dessen, was Jesus hierüber sagte, war freilich von der Anschauung der offiziellen Vertreter der damaligen jüdischen Frömmigkeit weit verschieden, allein es zeigt sich doch überall das Verlangen, irgend eine bestimmte Antwort auf diese Frage zu finden. Das Problem der persönlichen Heilsgewißheit war entstanden, es rückte ganz von selbst immer mehr in den Mittelpunkt des individuellen religiösen Lebens. Welche Kämpfe hieraus der jüdischen Frömmigkeit erwuchsen, zeigt u. a. die syrische Baruchapokalypse, das IV. Buch Esra, der slavische Henoch, die rabbinische Literatur und besonders auch die Schriften des Apostels Paulus.

Unter den jüdischen Schriften ist ohne Zweifel das IV. Buch Esra das bedeutsamste Denkmal dieser Kämpfe des späteren Judentums. Geht der Verfasser auch von dem unbegreiflichen Schicksal des Volkes aus, so kommt er doch unvermerkt auf das individuelle Problem hinüber und die Ausführlichkeit, mit der er dasselbe behandelt, zeigt, daß es für ihn eine selbständige Bedeutung hat. Nach dem Eingang seines Buches sieht es sogar aus, als ob ihm die Frage, warum Gott überhaupt die Sünde der Menschen in seine Welt habe kommen und in ihr wachsen lassen, wichtiger sei als die andere, warum Israel so viel schwerer für seine Sünde gestraft

worden sei wie die andern Völker. Warum, fragt er, hat Gott sein Volk immer wieder sündigen lassen, 3, 20 ff. 25 f.? Warum hat er das böse Herz nicht von ihnen genommen, wenn er ihm doch das Gesetz gab? Ja noch mehr, warum hat Gott nicht die Menschen überhaupt gehindert zu sündigen? Impie agebant coram te et spernebant, et tu non prohibuisti eos! Warum ließ er es zu, daß nach Adams Fall, nach der Sintflut abermals die Generationen der Menschen immer gottloser wurden, 3, 8. 12. Israels Sünde ist nur ein Teil der ganzen ungeheuren Sündenmasse, die die Menschheit aufgehäuft hat. Wie war es möglich, daß Gott es so weit kommen ließ? Unbegreiflich ist es, daß Gott Israel so hat verwerfen können, unbegreiflich ist es, daß Gott die Sünder schont, unbegreiflich, daß er das Verderben so vieler mit ansehen kann. Unbegreiflich, daß er nicht wenigstens sein erwähltes Volk anders geführt hat — so gehen die Fragen und Rätsel immerfort auf und nieder in diesem Buch. Aber vor allem weiß der Verfasser für die Frage nach dem eigenen Geschick, für die Angst um die eigene Sünde keinen Rat. Denn das steht ihm fest: es kommt ein Gericht nach dem Tode, 14, 34f., und daß Gott in ihm mit Gerechtigkeit richten wird, ist ihm keine tröstende, sondern eine erschreckende Gewißheit. Der Eindruck der Zerstörung Jerusalems hat bei ihm dahin gewirkt, daß er erkannte, was es in Wahrheit für den sündigen Menschen zu bedeuten habe: Gott richtet! Denn der Maßstab, nach welchem Gott richtet, ist das Gesetz. Wer das ewige Leben will, muß „gerecht“, d. h. der göttlichen Norm entsprechend sein, so wie sie im Gesetz aufgestellt ist, 7, 17: disposuisti in lege tua, quoniam iusti haereditabunt haec, impii autem peribunt, cf. v. 21. 35. Unabänderlich bleibt es bei dem Satz Deut. 30, 19: erwähle das Leben, damit du lebest! er wird nunmehr vom jenseitigen Leben verstanden, 7, 129. Es ist dem Menschen an sich möglich, das Gesetz zu erfüllen: er ist frei und verantwortlich, es ist ihm gesagt, was gut und böse ist, er kann sich nicht mit Unkenntnis des göttlichen Willens entschuldigen. Das ewige Leben ist auch bei IV Esr. Lohn der Frömmigkeit, die Frommen erlangen es, weil sie es ver-

dienen; die Sünder gehen ins Verderben, weil sie Gottes Gebot wissentlich und absichtlich übertreten, vgl. II Bar. 15,5 ff.; 48,40. Das Gesetz ist so wichtig, es ist so sehr Selbstzweck und unumstößliche Norm, daß es besser ist, wenn die Mehrzahl der Menschen dem Verderben anheimfällt, wofern nur Gottes Gebot nicht verachtet wird, 7,20.

Aber wer kann denn das Gesetz wirklich halten? Wer hat es gehalten? Hier setzen nun mit Macht alle die Fragen ein, welche unter dem Einfluß des Gesetzesdienstes sich für die Auffassung der Sünde ergeben haben; vgl. c. 30. Für sich und sein Geschlecht ist Esra durchdrungen von der Gewißheit, es ist ganz unmöglich, das Gesetz wirklich zu halten, 3,36; 7,46. Die Sünde ist eine dauernde Krankheit des Menschengeschlechts; jeder Lebende hat gesündigt, das böse Herz hat alle, oder doch „fast“ (paene) alle verführt, die geschaffen sind, 7,48. Bitter klagt er: Ach Adam, was hast du getan! O tu quid fecisti Adam? si enim tu peccasti non est factum solius tuus casus sed et nostrum qui ex te advenimus, 7,118. Seit Adam ist jeder, der in die Welt kommt, in einen schweren Streit gestellt: er hat das Böse in sich; er kennt den Willen Gottes, er weiß, daß er das Böse bezwingen soll, aber wer vermag den Streit siegreich durchzufechten? Es ist charakteristisch, daß der Verfasser nicht daran denkt, in solchen Zusammenhängen von der im Diesseits möglichen Vergebung der Sünden zu reden. Dieselbe kommt gar nicht in betracht. Daß der Kampf gegen die innewohnende Sünde in Fall und Aufstehen geführt werden muß, daß Gott dem Gefallenen immer wieder vergeben will, wenn er Buße tut, und daß auf diese Weise ein relativer sittlicher Fortschritt möglich ist, lauter Erkenntnisse, die dem Judentum doch durchaus nicht fremd waren, sie werden gar nicht berücksichtigt. Es kommt alles nur auf die Frage hinaus, ob Gott am Ende den Menschen als einen Frommen, d. h. Gesetzestreuen anerkennen kann oder nicht. Natürlich weiß der Verfasser, daß Gott gnädig und barmherzig, langmütig und geduldig ist, u. s. w. 7,132 ff.; aber alle diese Eigenschaften Gottes sind für ihn nur insofern wichtig, als sie sich, wie er bittet. im endgültigen Ge-

richt offenbaren möchten. Andererseits aber weiß Pseudo-Esra auch nichts davon, daß Mildtätigkeit Sünden sühne u. dgl., es ist ihm bitter ernst mit der Klage um Adams Sünde; er läßt sich, weil er für sich selbst fürchtet, nicht so rasch damit befriedigen, daß die Frommen, weil sie hier viel Trübsal erlitten hätten, dort unendliche Herrlichkeiten erlangen sollten, II Bar. 48, 48 ff. Er denkt nicht so sehr daran, daß das jenseitige Gericht einen gerechten Ausgleich bringen werde, als daran, ob dieser Ausgleich zu seinen Gunsten ausfallen werde oder nicht.

Wenn somit durch die Sünde die Erfüllung des Gesetzes unmöglich gemacht ist und es doch keinen andern Weg zum ewigen Leben gibt als die Erfüllung des Gesetzes, dann wird notwendig das Gesetz zur Last und der Gedanke an das jenseitige Gericht zur Pein. Und dies ist in der Tat bei Pseudo-Esra der Fall; vgl. 3, 33. Die Mühe des Gesetzes hat Israel keine Frucht getragen, sie trägt auch dem einzelnen Frommen keine wahre Frucht. Denn das Gesetz bleibt in seiner Herrlichkeit: wir aber gehen durch dasselbe verloren! So hatte sich die Stimmung geändert: das Gesetz einst (und noch damals bei vielen), die Freude und Wonne des Frommen, der Weg zum Leben war zum Mittel des Verderbens geworden. Daß der Besitz des Gesetzes ein Vorzug Israels und die Thora ein köstliches Geschenk Gottes an sein Volk sei, wird natürlich auch im IV Esra ausgesprochen, es war ja das sicherste Unterpfand der Erwählung Israels: aber dieser Vorzug wird von dem Verfasser des IV. Buches Esra längst nicht mit der inneren Freude, dem befriedigten Stolz empfunden, wie es in der rabbinischen Literatur überall und in gewissem Grade auch bei II Baruch der Fall ist.

Vollends aber bringt der Gedanke an die zukünftige Welt, der einst die Frommen tröstete und stärkte, für Pseudo-Esra nur Ängste und Schwierigkeiten. Die zukünftige Welt bringt ja nur wenigen Erquickung (iucunditas), vielen aber Pein, 7, 47: viele sind geschaffen, wenige werden gerettet, 8, 2; multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur, cf. Mt. (20, 16); 22, 14; IV Esr. 9, 15, viele sind gesäet, nicht alle werden bewahrt.

8, 41, vgl. Mt. 13, 3 ff. Mögen immerhin diese wenigen Erretteten für Gott wertvoller sein als alle Verlorenen, vgl. IV Esr. 9, 22: aber was hilft das diesen, oder wie der Verfasser in Verzweiflung ausruft, was hilft das uns, die wir mit vollem Bewußtsein verloren gehen? (scientes perimus) 7, 64. Besser sind die Tiere daran, die dahinfahren und vergehen. Besser wäre es, es gäbe kein Gericht nach dem Tode, 7, 65—69, besser wäre es, überhaupt nicht auf die Welt gekommen zu sein, als hier in Sünden leben und einst leiden zu müssen, 4, 12. Vgl. slav. Hen. 41. Die Vernunft, die wir vor den Tieren voraus haben, bewirkt ja nur die Verantwortlichkeit des Menschen und verschärft seine Pein, 7, 70—74. Was helfen alle Verheißungen des kommenden ewigen Lebens, wenn schon durch Adams Sünde die Sünde aller Menschen geschaffen ist, wenn alle, alle Menschen durch seinen Fall der Eitelkeit und den Werken des Todes unterworfen sind? 7, 118—126.

5. Mit dieser Angst vor dem künftigen Gerichte steht der Verfasser des IV. Buches Esra nicht allein in seiner Zeit. Im II. Baruch dient allerdings der Glaube an das jenseitige Gericht in erster Linie zur willkommenen Lösung der Ungerechtigkeiten im diesseitigen Dasein, vgl. 52, 6 f.: „habt eure Lust an dem Leiden, das ihr jetzt leidet, ihr Gerechten! Warum schaut ihr danach aus, daß eure Hasser zu Falle kommen? Bereitet euch vor auf das, was euch zugedacht ist, und macht euch geschickt für den Lohn, der für euch hingelegt ist!“ siehe auch 48, 50; 54, 14 ff. Baruch sagt: wenn es nur dieses leibliche, diesseitige Leben gäbe, so wäre nichts bitterer als dieses, 21, 13; vgl. 44, 9, während IV Esra nahe daran ist, zu sagen: besser, es gäbe gar kein jenseitiges Gericht, als daß dadurch das ganze Diesseits vergällt wird! Aber auch Baruch ruft aus, indem er sich mit den Sündern zusammenstellt: uns aber — wehe uns, die wir sowohl jetzt Schimpf erleiden als auch in jener Zeit Unheil zu erwarten haben! 14, 14. Und ähnliche Stimmungen finden wir gerade bei den frömmsten und edelsten Vertretern des damaligen Judentums nicht selten ausgesprochen. Jochanan ben Sakkai weinte auf dem Totenbette, im Angesicht des Rich-

ters, vor den er nun geführt werde, dessen Zorn ein ewiger Zorn, dessen Fessel eine ewige Fessel, dessen Töten ein ewiges Töten ist, „den ich mit Worten nicht besänftigen, mit Geld nicht bestechen kann! Und nicht nur das, da es auch vor mir zwei Wege gibt, einen zum Paradies und einen zur Hölle, und ich nicht weiß, welchen von ihnen man mich führen wird, soll ich da nicht weinen?" Ber. 28b. „Wie es ängstlich und gefährlich ist, zu stehen vor dem Angesicht eines irdischen Königs, um wie viel mehr ist es furchtbar und gefährlich, zu stehen vor dem Angesicht des himmlischen Königs, des Gewalthabers über die Lebenden und Toten und der himmlischen Heerscharen! Wer wird bestehen in seinem endlosen Schmerz?" heißt es slav. Hen. 39, 8, vgl. auch anon. Apoc. 5, 14 ff. Wenn Samuel, der fromme, sich fürchtete vor dem Gericht (wie aus I Sam. 28, 15 hervorgehen soll), wie viel mehr wir! Chag. 4b. Und ebenso rief der etwa 50—60 Jahre nach Jochanan ben Sakkai lebende Eleasar ben Asarja aus: wehe uns ob des Gerichtstags! Wenn schon Joseph seine Brüder nicht standhielten, wie werden dereinst die Menschen vor dem Heiligen bestehen, der Richter und Ankläger zugleich ist? Gen. r. 93 a. E.; b. Chag. 4b. Dergleichen Äußerungen werden noch mehrere berichtet,[1]) ebenso läßt Röm. 7 uns ahnen, von welcher Grundstimmung ein pharisäisch erzogener Jude, der es ernst nahm, unter dem Joch des Gesetzes und der angeborenen Sünde zu Zeiten erfüllt war, wenn wir auch annehmen dürfen, daß die ganze Tiefe des menschlichen Sündenelends dem Apostel erst dann klar wurde, als er den Weg zur Rettung erkannt hatte. Allerdings stehen den Äußerungen dieser Art auch andere gegenüber: doch werden nur wenige es gewagt haben zu sprechen wie Simon ben Jochai: „Ich habe die Kinder der künftigen Welt gesehen, und es waren ihrer wenig. Sind ihrer drei, so gehöre ich und mein Sohn dazu, sind es nur zwei, so bin ich es und mein Sohn! Ich versöhne wie Abraham" (!!) jer. Ber. IX 2, 58a (andere Ver-

[1]) Vgl. Ber. 4a (Jose ben Chalafta zu Ps. 27, 13) und vor allem Chag. 4b ff.

sion bei Bacher, Tann. II, S. 74 Anm. 5. Das Wort klingt horrend; man ist versucht, seine Authentie zu bezweifeln. Von manchen Rabbinen wird erzählt, daß sie mit Psalmenversen auf den Lippen starben, wie Josua ben Levi, Sabdai ben Luliam, Jose ben Petros (Ps. 31, 20a; 5, 12; 32, 6). Gott zeigte ihnen schon in dieser Welt ihren Lohn; ihre Seelen ergötzten sich daran und entschlummerten, jer. Ab. sar. III 1, 13a; vgl. b. Keth. 104a.

Im ganzen aber gibt uns der Verfasser des IV. Buches Esra ohne Zweifel eine richtige Vorstellung von der Rückwirkung des Glaubens an das jenseitige Gericht auf die religiöse Stimmung der individualistischen jüdischen Frömmigkeit. Alle die vielen Motive des Glaubens an Gottes Gnade und Barmherzigkeit scheinen zu versagen. Esra reproduziert die mannigfaltigen Ausdrücke, mit denen das Alte Testament die Langmut, das Erbarmen, die Güte Gottes über die Sünder preist, aber er glaubt nicht wirklich daran; sie machen keinen nachhaltigen Eindruck auf ihn.[1]) Die unabänderliche Forderung ist zu fest, zu gewiß, zu drohend. Mit schönen Attributen Gottes vermag er sich nicht zu trösten, 7, 132–139, sowenig wie je irgend einer, dem es mit seiner Sünde ernst ist. Es ist ein schöner Gedanke, daß Gott seine Schöpfung doch gewiß mehr liebe als irgend einer der Geschaffenen, 8, 47, allein was nützt dies den Sündern? Gottes Liebe und Langmut gegen sie verschärft nur ihre Schuld, haben sie doch mit Wissen und Willen gegen ihn gefrevelt! IV Esr. 8, 55–58; II Bar. 55, 2. So unbegreiflich es ist, daß Gott sein eigenes Geschöpf, das er wunderbar gebildet, mit einem Worte vernichte, 8, 7–14, vgl. v. 44, er tut es! Die Nichtigkeit und Hinfälligkeit des Menschen entschuldigt ihn nicht; sie läßt seine Sünde nur noch frevelhafter erscheinen:

---

[1]) Dies muß auch hier gegen Wernle, a. a. O. 163 ff., nachdrücklich hervorgehoben werden. Das Judentum war mit seinem Glauben an Gottes Barmherzigkeit wirklich am Ende; wenigstens bei denen gilt dies, die tiefer bohrten. Die Sehnsucht nach einer gewissen festen Erlösung war trotz aller Selbstgerechtigkeit und allem Gesetzeseifer im Judentum stark vorhanden.

weiß er doch, was ihm bevorsteht! und trotz der ewigen Pein übertritt er wissentlich Gottes Gebot! IV Esr. 8, 34. 55 f.; II Bar. 48, 27. 29. Warum hat er das Gesetz Gottes nicht gehalten? warum die Tür der Buße, die ihm offenstand, nicht bedacht? IV Esr. 9, 11. 12. Diese Zusammenstellung ist charakteristisch. Der Mensch hätte ja, soll gesagt werden, aus einem Frevler ein Frommer werden können, dann wäre alles gut gewesen. Diese Möglichkeit ist aber ebenso nur theoretisch vorhanden, wie die andere, das Gesetz zu halten. Ist, wie Ps.-Esra bitter empfindet, die wirkliche Erfüllung des Gesetzes unmöglich, so fällt auch die Buße dahin, denn sie bestünde ja gerade darin, daß sich der Gottlose zum Wandel nach dem Gesetz bekehrte. So appelliert denn Ps.-Esra in dringenden Worten an Gottes Gnade. Die Gerechten mögen den Lohn empfangen, den sie mit ihrem Werk verdient haben; nachdem nun aber doch dem nichtigen Menschen Sündlosigkeit nicht möglich ist, so möge Gott seine Gnade eben darin zeigen, daß er sich der Sünder erbarme, qui non habent substantiam operum bonorum, 8, 33–36. Hier ist der Verfasser nahe bei der Erkenntnis angelangt, daß das Vertrauen auf Gottes vergebende Gnade und das Bemühen durch Treue gegen das Gesetz das jenseitige Erbe zu erlangen, in Gegensatz zueinander stehen, *εἰ δὲ χάριτι οὐκέτι ἐξ ἔργων ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις*, Röm. 11, 6. Im ganzen Judentum wird beides ohne jede Empfindung eines Widerspruchs miteinander verbunden. Der Fromme empfängt das Heil aus Gnade und erwirbt es doch zugleich durch seine Frömmigkeit. Ps.-Esra aber ahnt, daß Gottes Gerechtigkeit, die nur den Gerechten zu gute kommt, gegen den Menschen, auch gegen den Frommen sich kehren muß. Auch der Fromme hat kein Recht, auf grund seiner Unschuld an Gottes richtigen Urteilsspruch zu appellieren. Gottes Gnade ist auch den Frommen gegenüber nicht eine Äußerung seiner Gerechtigkeit gegen sie, sondern sie ist bloß Gnade, Gnade so gut, wie wenn Gott dem „Sünder" gnädig ist. Allein was ist die Antwort? Nur immer wieder das alte Lied! Die Gerechten sollen den Lohn ihrer Arbeit empfangen, 8, 39; 13, 56, die Sünder aber haben keine Gnade, sondern das

Gericht zu erwarten. Sie sind selbst an ihrem Verderben schuld, 8, 55 ff. Es leuchtet ein, daß die Schilderung, welche der Engel 8, 38 f. von den Sündern entwirft, vgl. 8, 56, in keiner Weise dem entspricht, was Esras Bitte und Klage 8, 24 ff. veranlaßt hat; der Engel redet von solchen, die aus eigenem freien Willen den Höchsten verachtet, sein Gesetz verworfen, seinen Weg verlassen, dazu seine Frommen zertreten haben, 8, 56 f.; Esras Bitte war hervorgegangen aus dem Bewußtsein, daß „wir alle in Werken des Todes dahingelebt haben," daß wir alle Sünder sind, 8, 31 f. Um mit Gewalt Gottes Gerechtigkeit konstatieren zu können, gleitet der Verfasser von dem ihn selbst quälenden Problem zu etwas ganz anderem — der Strafe der Gottlosen — hinüber. Auf die Frage, die er sich als frommer Jude vorgelegt hat, — ob er denn des ewigen Lebens sicher sein könne, weiß er keine Antwort. Der Gesetzesstandpunkt wird nicht verlassen. Es werden nur diejenigen bewahrt, die Werke haben und „Glauben" an den Allmächtigen, 13, 23, die Werke oder Glauben aufzuweisen haben, 9, 7, die sein Gesetz lieben oder „gläubig" sind, II Bar. 54, 14–21. „Am Ende der Welt wird die Vergeltung vollzogen an denen, die übel getan haben, entsprechend ihrer Missetat und du verherrlichst die Gläubigen entsprechend ihrem Glauben," II Bar. 54, 21. Wer seinen Trieb (sensus) bezwingt und das Herz in Zucht nimmt, wird am Leben erhalten und erlangt Barmherzigkeit nach dem Tode: Si imperaveritis sensui vestro et erudieritis cor vestrum, vivi conservati eritis et post mortem misericordiam consequemini, IV Esr. 14, 34. Mit andern Worten: das ewige Leben wird doch nicht durch Gnade frei geschenkt, sondern durch Frömmigkeit und Gesetzestreue erworben. Gnade und Lohn werden doch nicht scharf als Gegensätze erkannt. Der Glaube kommt zu den sonstigen Äußerungen der Frömmigkeit hinzu, IV Esr. 9, 7; 13, 23; slav. Hen. 66, 2; Hen. 61, 11; er ist selbst ein Werk, eine Leistung an Gott, nach dem Zusammenhang gleichbedeutend mit Bekenntnistreue in Drangsal, oder er stellt nur einen Gesamtausdruck dar für das gerechte Verhalten des Frommen, Hen. 46, 8; 58, 5; 61, 4; IV Esr. 7, 114. 130; II Bar. a. a. O.

Besonders gehört zum „gläubig sein“ ein lebendiges Gefühl der Tatsache des ewigen Gerichts mit alledem, was hieraus hervorgeht, II Bar. 57, 2. Dagegen hat der Glaube keine Beziehung zur Vergebung der Sünde,[1]) er ist nicht in Gegensatz zu der Gesetzestreue gestellt; er ist nicht der Akt, in welchem der Mensch die frei geschenkte göttliche Gnade ergreift, sondern ein Tun, das Gottes Gnade erwirbt.

Scheinbar kommt der Verfasser des IV. Esra in 8, 47. 48 der Erkenntnis, daß das ewige Heil nur aus Gnaden erlangt wird, ziemlich nahe. Jedoch es ist nur Schein. Die Stelle heißt: tu autem frequenter temet ipsum proximasti iniustis, numquam Sed et in hoc mirabilis eris coram altissimo, Quoniam humiliasti te, sicut decet te, et non iudicasti te inter iustos ut plurimum glorificeris. Der Engel lobt es, daß Esra, wie es sich gezieme, sich nicht zu den Frommen gerechnet habe. Gleichzeitig aber weist er es zurück, daß Esra sich zu den Gottlosen gezählt habe. Der Verfasser des Buches will ohne Zweifel damit nicht sagen, daß auch Esra die künftige Herrlichkeit nur als begnadigter Sünder bekomme. Nein, Esra ist für ihn der Fromme, dessen Frömmigkeit immer wieder gerühmt und anerkannt wird, vgl. die Lobsprüche des Engels 6, 32; 7, 76 f. (Esra hat einen Schatz von Werken aufbewahrt beim Höchsten). Er ist einer von denen, die das Gesetz gehalten haben und denen das ewige Leben sicher ist. Es ist nur eine Steigerung seiner Vorzüge, daß er auch die tiefste Demut an den Tag legt. So gehört sich's für den Frommen. Und je weniger einer, wie Esra, Grund hat, sich mit den Gottlosen zusammenzustellen, um so höher rechnet Gott ihm seine Demut an, um so mehr erhöht er ihn zum Lohne dafür. Es bleibt also (a) bei

[1]) Auch sl. Hen. 62: „Wer in Geduld seine Gabe mit Glauben vor das Angesicht des Herrn bringt, findet Vergebung der Sünde,“ ist diese Beziehung nur scheinbar vorhanden. In Wahrheit soll gesagt werden, daß dem Frommen, wenn er geduldig und gläubig ist, die noch vorhandene Sünde verziehen werde. Seine sonstige Frömmigkeit, zu der auch der Glaube gehört, deckt die Mängel zu. Als ein Werk, das Gottes Wohlgefallen erwirbt, wird der Glaube auch in rabbinischen Schriften oft hervorgehoben, vgl. Mech. zu Ex. 14, 30; Gfrörer II 2, 159 ff.; Ug. thes. XIV, 201 „Abraham erbte diese und die zukünftige Welt nur בזכות אמנה propter medium fidei“. Die Stelle Gen. 15, 6 scheint in der Tat schon vor Paulus eine besondere Bedeutung in der rabbinischen Theologie gehabt zu haben, aber weniger wegen des Glaubens, als wegen der Gerechtigkeit, die hier als Folge des Glaubens genannt ist. Es blieb dabei doch der Glaube eine Leistung der Frömmigkeit; es wird (dem Text entsprechend) die Idee des Gottvertrauens in ihm stark betont, von einem Gegensatz zu Werkgerechtigkeit aber findet sich nichts.

den zwei Menschenklassen, Fromme und Gottlose; (b) es bleibt dabei, daß der Fromme um seiner Frömmigkeit willen das Heil erlangt, (c) was Esra hier in Aussicht gestellt wird, ist eine besondere Ehre im Jenseits als Lohn für besondere Demut. Auch wenn es 12, 7 heißt: ... si iustificatus sum apud te prae multis ..., so zeigt der Zusammenhang, daß diese Rechtfertigung nicht der Verwerfung vom Heile gegenübersteht, sondern sich auf die bevorzugte Stellung Esras als Träger himmlischer Offenbarungen bezieht. Esra ist vor vielen Frommen als Frommer in besonderem Grade anerkannt; das zeigt sich darin, daß er Offenbarungen empfängt, darum darf er bitten, daß Gott sie ihm auch deute.

Es lohnt sich wohl der Mühe, hier ganz kurz zusammenzustellen, in welchem Sinne das Judentum den Begriff Glaube gefaßt hat. Zunächst dauert fort die Verwendung des Wortes in dem älteren Sinn = Vertrauen zu Gott im allgemeinen. Weiter bedeutet Glaube das standhafte Bekenntnis zu Gott, seinem Gesetz, der von ihm geoffenbarten Wahrheit, der väterlichen Religion, besonders in Leiden, Verfolgung, Martyrium, nicht selten auch allgemeiner das Festhalten und Nichtirrewerden an Gott auch im Leiden, daher oft die Zusammenstellung mit Geduld und anderen Äußerungen der Frömmigkeit, vgl. Hen. 61, 11 und die mandata (z. B. 5 und 6) im Past. Herm. Dieser Glaube ist eine sittliche Tat, eine Leistung, die Gott seinerzeit belohnt, die er öffentlich als gottwohlgefällig anerkennen wird etc. Als Objekt dieses Glaubens gilt vielfach der künftige Heilsbesitz; der Gläubige läßt sich nicht irre machen daran, daß Gott einst richtet, ihm ewige Seligkeit, dem Gottlosen trotz seines Spottes ewige Verdammnis bereiten wird. Insoferne man ohne diesen Glauben das künftige Heilsgut nicht erhält, ist er das Mittel, das Geglaubte wirklich zu bekommen. Dagegen ist er nicht das Organ, das die Vergebung der Sünden ergreift, nicht der Akt der innerlichen Aneignung des Heils, sondern ein Verhalten, das die Bedingung für die Erlangung desselben bildet. Der Glaube erhält das Heil dereinst, aber er besitzt es nicht jetzt. In der hellenistischen Frömmigkeit tritt daneben im Glauben die Sehnsucht nach dem Zustand jenseitiger Verklärung stärker hervor. Bei Philo ist neben den sonstigen Anwendungen der Glaube vor allem eine Tugend, nämlich die vertrauende Hingabe an Gott, als den Inhaber und Vollender alles wahren Guten, ja alles wahren Seins überhaupt. Die *πίστις* des Frommen ist nach ihm ein *μεγάλης καὶ ὀλυμπίου ἔργον διανοίας* (quis rer. div. her. 93, M. I, 486): so selbstverständlich es zu sein scheint, daß der Mensch Gott glaube, wenn er etwas verspricht, so schwierig ist dies wegen der Gebundenheit an das Irdische, die den Menschen immer wieder dazu führt, irdischen Dingen zu vertrauen, a. a. O. 485. Der Glaube wird hier echt jüdisch als ein Werk, eine Willenstat und Leistung gewürdigt, er steht als das Vertrauen auf das bloße Wort im Gegensatz zu dem Sichhalten an sichtbare Dinge; mit Fug und Recht wird er zur Gerechtigkeit gerechnet, *δίκαιον οὐδὲν οὕτως, ὡς ἀκράτῳ καὶ ἀμιγεῖ τῇ πρὸς θεὸν μόνον*

πίστει κεχρῆσθαι, a. a. O. 94; M. I, 486. Von den Gläubigen gilt *ἀνατεθεί-κασι θεῷ ψυχήν, αἴσθησιν, λόγον*, ibd. I, 487, 491; sie gehören ganz und gar mit ihrer Sinnesrichtung dem Herrn an; leben nicht sich, sondern Gotte, ibd. I, 488. Der Gläubige *νομίζει ἤδη παρεῖναι τὰ μὴ παρόντα*, de migr. Abr., I, 442. So kann Philo den Glauben sowohl als Tugend, ja als die höchste, die Königin der Tugenden (M. II, 39) bezeichnen, Gfrörer I, 451 ff., ebenso aber als *ἆθλον* Tugendpreis, Siegespreis, denn der Zustand des Gläubigen ist auch der Zustand höchster Seligkeit (die Ekstase etwa ausgenommen). Gläubig sein heißt jenseitig, d. i. übermateriell gerichtet sein und zugleich durch Hängen an Gott herausgehoben sein aus der Gebundenheit an das Diesseitige. Der Glaube ist Weg und Ziel des Heiles zugleich, vgl. Schlatter, Der Glaube im N. T., S. 37 ff., 51 f.

6. Ps.-Esra wie II Baruch, nicht minder auch der slav. Hen., schneiden mit größter Energie alle Trostmittel zweiter Ordnung, welche etwa in betracht kommen könnten, sich selbst ab. Zunächst betonen sie, daß es im jüngsten Gericht keine Reue und Gnade mehr geben werde, II Bar. 85, 12. 13; slav. Hen. 62; IV Esr. 9, 11. Es gehört mit zu der siebenfachen Pein, die dem Gottlosen sofort nach dem Tod auferlegt wird. daß er weiß, es gibt keine Buße mehr zum Leben, IV Esr. 7, 82. Die Aussicht, daß vor dem Ende der Welt durch die Predigt der vom Himmel gekommenen Zeugen noch einmal eine große Bekehrung der Menschen gewirkt werden solle, IV Esr. 6, 26, vgl. S. 601, nützt dem Menschen, der in der Gegenwart lebt und dem ewigen Gericht entgegengeht, nichts. Auch die Hoffnung auf die Fürbitte anderer ist hinfällig: im Endgericht muß jeder für sich einstehen,[1]) dann gibt es keine Fürbitte mehr, IV Esr. 7, 102—105; II Bar. 85, 12; slav. Hen. 53,

[1]) Daß das Judentum die Prädestinationslehre in Wahrheit nicht kennt, ist richtig betont von Volz, a. a. O., S. 117. Eine Religion, die mit solchem Nachdruck die Willensfreiheit hervorhebt, wie die jüdische. konnte zu einer wirklichen Prädestinationslehre nicht kommen. Alle die Ausdrücke und Bilder, die darauf gedeutet werden können, setzen voraus, daß der Mensch, dem Gott schließlich das Heil schenkt, es sich selbst erwirbt; Gott weiß, wer in jedem Zeitalter sündig und wer fromm sein wird, vgl. II Bar. 27, 11 f. und sonst, und danach wird entschieden. Danach werden die himmlischen Listen geführt, die Orte der Ruhe im voraus bereitet, slav. Hen. 49, 2, etc. Aber in jedem Augenblick steht das ewige Los des Menschen in seiner eigenen Hand. Wer nach langem frommen Leben sündigt, verliert alles, und umgekehrt, wer zuletzt noch Buße tut.

wie ehedem in den Tagen dieser Welt, da noch, wer es vermochte, für Schwächere beten durfte, IV Esr. 7, 106–112; (cf. Sota 32b, Laz., Ethik, S. 327). Auch vom Verdienst der Väter ist in IV Esra keine Rede; vgl. dagegen II Bar. 84, 9, doch mehr in nationalem Sinne gedacht). Das ganze Ringen und Kämpfen dieser Männer bleibt ohne wirklichen Abschluß, ohne befriedigende Lösung; nur schlecht wird das verdeckt durch beruhigende Zusicherungen, Leute von so erprobter Frömmigkeit wie Esra oder Baruch brauchten sich keine Sorgen zu machen!

Und dieser ganze Kampf wird gekämpft in einer Zeit, da die Briefe Pauli an die Römer und Galater längst geschrieben waren!

Unmöglich konnte die jüdische Frömmigkeit bei dem Punkte beharren, an welchem sie mit IV Esra angekommen war. Entweder mußte sie darüber hinaus, wofür Paulus das deutlichste Beispiel ist, oder sie mußte diese Probleme irgendwie in den Hintergrund drängen und umgehen. Und letzteres war um so eher möglich, als nur wenige Vertreter der jüdischen Frömmigkeit mit solcher Konsequenz die einzelnen feststehenden Grundgedanken der jüdischen Religiosität durchgedacht haben werden. Damit rieb man sich innerlich auf, kam zu keinem Frieden und versäumte die Pflichten des Augenblicks. Das Judentum fühlte das instinktiv heraus und die Auslegung des Gesetzes sorgte dafür, daß es niemals an konkreten einzelnen Pflichten fehlte. Nicht minder wurden jene inneren Kämpfe zurückgedrängt durch den Einfluß der juristischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Heilsgewißheit gab diese zwar auch nicht, aber sie mäßigte doch die innere Erregung des Kampfes. Am jüngsten Gericht werden die einzelnen Handlungen des Menschen genau gegeneinander abgewogen. Die guten Werke, d. h. die Erfüllungen des Gesetzes werden mit den Übertretungen verglichen und nach dem Übergewicht entschieden. Unter Umständen entscheidet eine einzige Sünde. Daher soll der Mensch sich stets

gewinnt alles, und beides ist dem Menschen möglich. Er ist und bleibt frei und seine Entscheidung wird von keiner vorherigen Bestimmung Gottes über ihn beeinflußt.

als halb sündig und halb fromm betrachten, b. Kidd. 40ab (R. Meir nach Tos. Kidd. 1, 14). Halten sich die beiden Schalen die Wage, so glaubte man, nehme Gott von der Schale der Schuld eine Verschuldung weg, so daß der Mensch gerettet wird. Auch kann der Mensch seine guten Werke durch besondere Taten steigern und so sein Verdienst mehren. Das alles wird dann zusammengerechnet. Wer viel Verdienste aufzuweisen hat, erbt das Paradies, wer mehr Sünden als Verdienste aufzuweisen hat, erbt die Hölle; wer ebensoviel Verdienste wie Sünden hat, dem vergibt Gott die Schuld, jer. Kidd. I 9, 19a (so erklärt auch Hillel, während Schammai annahm, daß solche noch geläutert werden müßten, Sach. 13, 9 und I Sam. 2, 6, s. Bacher, Tann.[2] I, S. 15). Überdies besitzt Israel einen reichen Schatz an dem Verdienst der Väter, vgl. Pirke Ab. 2, 2. Und auch davon abgesehen können und sollen die Menschen einer jeden Generation füreinander eintreten. „Es gibt unter den Israeliten gute und böse; Gott aber spricht, sie sollen alle miteinander zu einem Bunde verknüpft werden, damit einer den andern entsühne!" Lev. r. 30, zu 23, 40 (vgl. Laz., Ethik des Judentums § 269, S. 327, wozu nur zu bemerken, daß der Text von Israeliten, nicht von den Menschen im allgemeinen spricht). War das Sündopfer des Tempels dahingefallen, so gab es statt dessen eine Sühne, die den Opfern gleichstand: Übung von Liebeswerken nach Hos. 6, 6; Jochanan ben Sakkai, Ab. R. Nath. c. 4, Bacher, Tann.[2] I, 35, vgl. Bab. batr. 9a (Eleasar ben Pedath, Bacher, Pal. Amor. II 15) etc. „Wer einen Kranken besucht, wird vom Höllengericht gerettet," lesen wir Ned. 40a als Ausspruch Rabs; s. auch b. Baba batr. 10a.

Daneben aber tröstete sich die jüdische Frömmigkeit auch in anderer, viel gröberer Weise. Die betreffenden Motive hängen sämtlich mit der Erwählung Israels zusammen, denn diese ist es, die hier wieder entscheidend durchschlägt. Nach Rabbi Jochanan gehören drei zum Himmelreich: wer im Land Israel wohnt, seinen Sohn zum Studium der Thora erzieht, am Sabbat den Segensspruch über den Wein spricht, Pes. 113a, Bacher Pal. Amor. I 231. Wer beim

Lesen des Schma die Buchstaben genau ausspricht, dem wird einst die Höllenglut gekühlt werden, Ps. 68, 15, nach Chama ben Chanina, Ber. 15b, Bacher, a. a. O. I 453, oder: Wer im Lande Israel lebt, Ungeweihtes in Reinheit genießt, heilige Sprüche spricht, morgens und abends das Schma liest, kommt sicher in das ewige Leben, jer. Schabb. I 4, 6a. Wer nur vier Ellen im Lande Israel geht, darf sicher sein, daß er ein Sohn der künftigen Welt ist! Keth. 111a. Und noch einfacher ist es nach Eleasar ben Pedath, welcher erklärt, daß das Feuer der Hölle über die Weisenjünger keine Gewalt habe, Chag. 27a, Bacher, Pal. Amor. II 28, und vollends lesen wir Erub. 19a, daß das Feuer des Gehinnom über die Übeltäter in Israel keine Gewalt habe, sondern nur über die Völkerwelt. Andere ähnliche Aussprüche siehe bei Weber 266; 292 ps.

Es hat keinen Zweck, diese Erzeugnisse nationaljüdischer Voreingenommenheit, welche ja doch keinen ernster gesinnten jüdischen Frommen befriedigen konnten, weiter zu verfolgen. Auch stehen ihnen, wie mehrfach gezeigt wurde, andere Aussagen gegenüber, in denen von der Verdammnis der Frevler oder doch der vollkommenen Frevler Israels deutlich die Rede ist; vgl. Volz, a. a. O. 312 f. Die erstgenannten Motive führen nicht weiter, sondern zeigen nur, daß die jüdische Religiosität, auch als der Individualismus allgemein herrschend geworden war, niemals über die nationalen Grundvoraussetzungen hinausgewachsen ist. In Wahrheit führt der Verfasser des IV. Buches Esra in seinem Werke uns den Abschluß der bisherigen Entwicklung der individuellen Religiosität des Judentums vor Augen. Was weiterhin herausgearbeitet wurde, mag in anderer Beziehung noch so bedeutsam sein, für die Geschichte des Heilsbewußtseins ist es ohne Belang, weil es über die bereits vorhandenen Ideen prinzipiell nicht hinausführt. Der Abschluß der Geschichte der jüdischen Frömmigkeit ist eine Reihe ungelöster Fragen. Das Ringen und Kämpfen des Ps.-Esra zeigt, daß das Judentum den Glauben an die jenseitige Vergeltung wohl fassen, nicht aber zu einem befriedigenden religiösen Besitz auszugestalten wußte. Es vermochte die Forderungen, die sich hieraus für den einzelnen

ergaben, wohl zu stellen, nicht aber die Kraft zu ihrer Erfüllung zu geben; es vermochte den Abstand zwischen sollen und sein nicht zu überbrücken durch den Glauben an eine gewisse Vergebung, es vermochte eine objektive Garantie der Versöhnung weder zu schaffen noch ihr Fehlen zu ersetzen. Der Grundfehler des Ganzen liegt aber darin, daß mit der Idee, als müßte der Besitz der künftigen Welt durch Gesetzeserfüllung erworben werden, nicht gebrochen wurde. Hier mußte für den, der die rabbinische Theologie kannte, die Umgestaltung einsetzen. Das Bewußtsein eigenen Könnens durch einen fröhlichen Optimismus heben zu wollen, war einem Mann wie dem Verfasser des IV. Buches Esra gegenüber vergebliches Bemühen. Mit dem Trost: nur Mut, du kannst schon! hilft man solchen Herzen nicht. Nein, mit dem Gefühl des eigenen Könnens mußte ganz aufgeräumt werden, die Tiefe des Elends mußte noch mehr vertieft werden, damit wirkliches Heil, wirkliche Errettung durch ein von Gott selbst freiwillig angebotenes Heil Verständnis finden konnte. Wiederum mußte sich das vor Gottes Gericht zitternde Herz, wie einst bei Hiob, zu dem Glauben durchringen, daß derselbe Gott auch seine Gerechtigkeit schaffe; aber um dies Unglaubliche glaubhaft zu machen, genügte weder noch bedurfte es wie damals der Erscheinung Gottes im Wetter; vielmehr bedurfte es einer von Gott selbst gewirkten und nur im Glauben zu ergreifenden Erlösung.

XXXV. Kapitel.

Rückblick und Ausblick.

Am Ende unserer Aufgabe angelangt, haben wir nur noch eine zusammenfassende Umschau über das Ganze, insonderheit aber den letzten Hauptteil zu halten, um kurz zusammenzustellen, wieweit das Judentum die Probleme geführt hat, von denen bisher die Rede war, wo seiner vorbereitenden Arbeit die Grenzen gesteckt waren, und warum es dieselben nicht zu überschreiten vermochte.

Dabei zeigt sich zunächst, daß es auch hier, ebenso wie in der Geschichte der Gottesanschauung und des ethischen Lebensideals, eine ganz ungeheure Arbeitsleistung ist, welche Israel und das Judentum für die religiöse Geschichte der Menschheit vollbracht hat. Nicht dem angeborenen religiösen Genius dieses Volks, nicht einem toten Gesetz notwendiger Entwicklung, nicht günstigem Zusammentreffen zufälliger Umstände ist dies Resultat und die darauf hinführende Geschichte zuzuschreiben, sondern, wie es unsere feste Überzeugung ist, dem wahrhaften Wirken Gottes in der Geschichte und in Persönlichkeiten; in gewaltigen religiösen Heroen wie in einer Menge von unbekannten Frommen, in sittlichen und religiösen Charakteren, in Propheten und Psalmisten, Dichtern und Gesetzgebern, ja auch in Verfassern von Apokalypsen. Welch ein Unterschied besteht doch zwischen der religiösen Stellung und Erkenntnis der Scharen Alt-Israels, die sich am Lied der Debora und dem Buch der Kriege Jahwes begeisterten und dem Verfasser des IV. Buches Esra, der sich über sein Geschick im Jenseits ängstigt oder dem Weisenschüler der rabbinischen Zeit, der jahraus jahrein die Thora wiederholt, denn: „viel Thora, viel Leben!“ Hier ist in der Tat Geschichte, d. h. hier sind Ereignisse, Geschehnisse, Entwicklungen, Fortschritt und Stillstand und Rückschritt! Hier ist gearbeitet, gekämpft, gelitten worden wie in wenigen, vielleicht keinem einzigen andern Gebiete menschlicher Geschichte. Töricht wäre es, die Differenz zwischen dem früheren und späteren Stande zu verkennen; es muß zugegeben werden, daß Gottes Wirken und Gottes Offenbarung innerhalb der relativ niedrigeren Gesamtstufe ebenso gut vorhanden ist wie in der höheren. Nur daß immer wieder betont werden muß, daß die Tatsache göttlichen Wirkens und göttlicher Offenbarung ein Inhalt religiösen Glaubens, nicht ein Gegenstand empirischer Erkenntnis und historischer Beweisführung ist.

Daß das Judentum, im vollen Fortschreiten über die Welt hin begriffen, trotz alles Erreichten von dem Christentum sofort überwunden und zurückgedrängt worden ist, hat seinen Grund vor allem darin, daß das Judentum den nationalen

Charakter seiner Religion nicht aufgeben wollte oder konnte. Die Schranken, welche den geborenen Juden von dem Heiden trennten, sind niemals und nirgends prinzipiell beseitigt worden, weder im palästinensischen noch im hellenistischen Judentum. Mochte man im messianischen Zukunftsbild den heidnischen Völkern eine gewisse Teilnahme an der Herrlichkeit Israels einräumen, mochte man innerhalb des individualistischen Jenseitsglaubens einigen unter ihnen die Teilnahme am kommenden Äon zugestehen, niemals aber durfte ein Jude sich über die Schranken hinwegsetzen, in welche er durch seine physische Zugehörigkeit zum erwählten Volk gebunden war, und wer wirklich am Heile Anteil haben wollte, mußte sich dem nationalen Verband der jüdischen Gemeinde anschließen. Gegen jeden Versuch, der Überzeugung Ausdruck zu schaffen, daß Heiden ohne weiteres an dem Heil Israels teilhaben sollten, oder gar, daß sie an Israels Statt das Reich Gottes ererben sollten, protestierte das ganze jüdische national-religiöse Bewußtsein aufs schärfste. Bei dem Übertritt der christlichen Religion aus dem Gebiete des jüdischen Volkes in das der „Heiden"-Völker mußten hier heftige Kämpfe entstehen. Die Folge war, daß sich Christentum und Judentum definitiv voneinander schieden, und die jüdische Nationalität innerhalb der christlichen Kirche bald bedeutungslos wurde. Das Judentum bestand weiter: seine Religion aber wurde von da an für die Menschheit bedeutungslos. So viel Anregung bisher von ihr ausgegangen war, mit einem Schlag war dies nunmehr für immer vorbei.

Der Mittelpunkt der nationalen Religion Israels war das Gesetz. Die Auffassung und Auslegung seines Inhalts, die ganze Stellung desselben in der Frömmigkeit, die Konsequenzen der gesetzlichen Anschauung für das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott waren teils unbefriedigend, teils wiesen sie über sich hinaus. Der sittliche Gehalt des Gesetzes war in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung vom Judentum nicht erfaßt. Vor allem fehlte es daran, daß die tieferen religiösen und sittlichen Ideen, welche in den alttestamentlichen Büchern und in der offiziellen Auslegung des Gesetzes tatsächlich vor-

handen waren, kritisch gegen den ganzen übrigen mitgeschleppten Stoff von minderwertigen Elementen geltend gemacht worden wären. An Parallelen zu neutestamentlichen Sprüchen fehlt es in der rabbinischen Literatur nicht, allein diese Gedanken dringen nicht in ihrer entscheidenden reinigenden Bedeutung durch. Es ist für das Ganze der religiösen Anschauung wertlos, wenn die tiefste religiöse Idee zwar ausgesprochen, aber nicht verwertet wird, um das übrige umzugestalten. Es ist wertlos, wenn Hillel das Gesetz in den Satz zusammenfaßt: Tue deinem Nächsten nicht, was du nicht willst, daß dir geschehe, und daneben aber die spitzfindigsten halachischen Streitfragen behandelt werden, z. B. die Frage, ob man ein Ei essen dürfe, das am Sabbat gelegt worden sei u. dgl., ohne daß sich ein Gefühl für die Unverträglichkeit des einen mit dem andern regt. Es besagt nicht viel, wenn die umfassende Bedeutung des Gebotes der Nächstenliebe erkannt ist, dagegen die Frage erörtert wird, wer ist denn mein Nächster? Es ist ganz umsonst, wenn die positiven Forderungen des Gesetzes gelegentlich in schöner Weise ausgeführt werden, daneben aber eine endlose Halacha von juristischen, ceremoniellen und anderen Vorschriften aufgestellt wird, so daß faktisch das ganze Leben in dem Bestreben aufgeht, mit kleinlicher Genauigkeit kleinliche Satzungen zu erfüllen. Was von dem Erbarmen und der Vaterliebe Gottes gesagt wird, ist so gut wie nicht gesagt, wenn es nicht dazu führt, die juristische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zu beseitigen, sie als prinzipiell falsch zu erkennen und von innen heraus zu überwinden. Die Majestät der sittlichen und religiösen Forderung Gottes wird nur da ganz erkannt, wo sie unvermengt mit dem bunten Allerlei ceremonieller Bestimmungen und ritueller Satzungen auftritt, wo diese Überreste der Naturreligion prinzipiell abgewiesen werden, sei es als religiös gleichgültige oder als direkt religionswidrige Dinge.

Überdies störte die alles umfassende Regel des Gesetzes den unmittelbaren Verkehr des Frommen mit Gott und beengte das eigentlich Religiöse in der Religion. Die Forderungen des Gemüts kommen zu kurz neben den endlosen Anforde-

rungen an den Willen. So sehr auch bei allen Handlungen auf die Gesinnung, aus der sie hervorgingen, Gewicht gelegt wurde, die Sorge um die Korrektheit des Vollzugs drängte sich doch in den Vordergrund des Bewußtseins. Die Gesinnung eines Menschen als Ganzes, als Lebensrichtung und Charakter, kommt weniger in betracht als die einzelnen Handlungen, und auch die innerlichste und gleichmäßigste Richtung der Gesinnung ist nur vorhanden als ein Aggregat vieler Einzelhandlungen. In dieser Hinsicht kamen die Propheten und das ältere Judentum, ebenso aber wohl auch die einfache Frömmigkeit des späteren Judentums der richtigen Beurteilung der Wirklichkeit näher als die Lehre der Schule.

Die religiöse Selbstbeurteilung war immer noch nicht ganz von dem unrichtigen mechanischen Schema befreit, wonach aus dem Leiden auf Sünde, respektive göttlichen Zorn geschlossen werden mußte. Auch der Glaube an das im Jenseits erfolgende Gericht hat hierin nicht völlig klärend gewirkt. Eine innere Begründung des Glaubens an Gottes gnädige Gesinnung auch gegen den, der sichtbar heimgesucht wird, war nicht gefunden. Das Bewußtsein, ein gutes Gewissen trotzdem haben zu können, worauf Hiob sich stützte, war durch die unendlichen Forderungen des Gesetzes niedergedrückt, die religiöse Sehnsucht, die alle Hindernisse überfliegt und in sich selbst die Gewißheit ihres endlichen Erfolges trägt, war mit der immer mehr sich vollziehenden Ablehnung des Mystischen in der Religion und der sich steigernden Transcendenz des Gottesbegriffs allmählich dahingesunken. Auch in dieser Beziehung standen die Schriften des älteren Judentums wie Hiob und die Psalmen höher als die Literatur der späteren Zeit.

Das Wesen und die Bedeutung der Sünde war zwar in vielen Beziehungen deutlich erkannt und wurde mannigfaltig beschrieben; zugleich aber verengerte sich inhaltlich der Begriff der Sünde, insofern sie mehr und mehr mit Gesetzesübertretung gänzlich vereinerleit wurde. Die Knechtschaft der Sünde wurde tief empfunden, gleichzeitig die Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit energisch festgehalten. Die Allgemeinheit der Sünde wird wenigstens für die Gegenwart

nahezu durchgängig behauptet. Sie wird aus der physischen Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechts erklärt, jedoch, wie ausdrücklich als Vorzug anerkannt werden muß, nicht aus dem Charakter der physischen Beschaffenheit des Menschen als solchen. Während aber das jüdische Volk und die jüdischen Frommen tiefer als ihre Umgebung ihre Sünde empfinden, treten sie doch in stolzem Selbstbewußtsein, ja nicht selten in anmaßender Überhebung den andern Völkern und den Gottlosen gegenüber. Die Neigung zu Vergleichen mit anderen vergiftet und entstellt das Urteil über den eigenen sittlichen und religiösen Stand. In der individuellen Frömmigkeit spielt die Unterscheidung zwischen Frommen und Gottlosen als zwei geschlossenen Menschenklassen eine viel zu wichtige Rolle, Parteistellung und Kenntnisse drohen wichtigere Kennzeichen der Frömmigkeit zu werden als sittliche und religiöse Maßstäbe. Damit aber war die Frömmigkeit ihrem wahren Wesen entfremdet, und wenn ein Fortschritt gemacht werden sollte, so mußten vor allem in dieser Hinsicht die Anschauungen andere werden. Es mußte Ernst damit gemacht werden, daß in Gottes Augen der Frömmste so gut ein Sünder ist als der gebrandmarkte und verachtete „Gottlose“, daß er der Buße so gut bedarf, wie die „Sünder“, daß er so wenig ein Anrecht auf die göttliche Gnade hat, als der Übertreter des Gesetzes. Alle diese Sätze hatten im Judentum einen sehr verschiedenen Sinn, je nachdem man von Gottlosen oder Frommen sprach. Es mußte Ernst damit gemacht werden, daß sie nur einen Sinn haben. Trotz aller Berechtigung relativer Unterschiede mußte zunächst klar erkannt werden, daß für die Erreichung des religiösen Zieles des Menschen wirklich kein Unterschied vor Gott besteht. Und wenn einzelne, wie z. B. der Verfasser des IV. Buches Esra, fast bis zu dieser Erkenntnis vordrangen, so kommt doch auch er nicht dazu, die entgegenstehenden allgemeinen Grundanschauungen danach zu revidieren. Welche Mühe muß sich noch Paulus geben, um zu erweisen, daß für die Stellung des Menschen bei Gott kein Unterschied sei, sondern alle allzumal, Juden so gut wie die Heiden, Sünder sind!

Fast noch wichtiger aber war es, dem kämpfenden religiösen Gemüt, aus dieser Tiefe wieder einen klaren Weg in die Höhe zu wirklichem Frieden zu zeigen. Und hier versagte der religiöse Besitz des Judentums völlig. Von Gesetz und Sünde weiß es viel zu sagen, wenig Sicheres über Gottes Gnade. Denn unerschütterlich steht auch dem späteren Judentum fest, daß Gottes Gnade, wiewohl sie Gnade ist, durch Leistungen verdient werden muß. Gott schenkt sie frei, er muß nicht, er hat die Macht zu tun, wie er will, aber jedenfalls muß irgendwie beim Menschen die entsprechende entgegenkommende Beschaffenheit, die wiederum aus einzelnen Handlungen sich zusammensetzt, vorhanden sein, daß er schenken kann. Den Frommen segnet er, dem Frommen vergibt er die Sünde, dem Gerechten gibt er das ewige Leben; der Sünder muß ein Frommer werden, dann ist jedes Hindernis der göttlichen Gnade beseitigt; aber dies ist unerläßlich, und dies kann der Sünder auch, wenn er nur will. Trotz aller Erkenntnis der Sündenknechtschaft ist die ganze Unfreiheit und Unfähigkeit des Menschen zum Guten doch nicht erkannt. Andererseits aber ist es eben deswegen dem Menschen niemals möglich, der göttlichen Gnade im Diesseits und namentlich für das Jenseits ganz gewiß zu werden.

Da die Leistungen des Menschen es sind, nach denen Gottes Gnade gegeben oder entzogen wird, so drängen dieselben, ohne daß dies beabsichtigt gewesen wäre, die inneren Vorgänge in den Hintergrund. So vor allem in der Lehre von der Buße, in welcher allmählich auf die Schwere der Strafe, die sich der Mensch selbst auflegt, immer mehr Gewicht gelegt wird. Die Vergebung der Sünde im Diesseits blieb noch immer in enger Verbindung mit der äußeren Errettung. Sie ist, soweit sie nur innerlich erlebt wird, nicht als ein Heilsgut von selbständiger Bedeutung und unabhängiger Art erkannt. Ebensowenig gelingt es, das Erlebnis der Vergebung im Diesseits organisch mit dem Gewinn des jenseitigen Heiles zu verbinden. Überhaupt wird das jenseitige Heil mit dem diesseitigen religiösen Besitz nicht in inneren Zusammenhang gebracht, etwa so, daß dieser die Ver-

bürgung des ersteren darstellte, sondern das jenseitige Heil wird als ein in juristischen Formen und nach juristischen Gesichtspunkten sich vollziehender Ausgleich gedacht. Wenn das ewige Leben gleichwohl Geschenk der göttlichen Gnade für die Frommen ist, so zeigt sich nur wieder, daß das wirkliche Wesen göttlicher Gnade noch nicht erkannt war, resp. daß die Erkenntnis derselben nicht kräftig genug war, die daneben oder entgegenstehenden Gesichtspunkte auszuscheiden. Die Motive für den Glauben an die Gnade Gottes versagten bei der Frage der Heilsgewißheit. Weder die aus dem Alten Testament übernommenen Attribute Gottes, noch weniger die rituellen Mittel der Sühne, über welche die jüdische Frömmigkeit in weiten Kreisen hinausgewachsen war, vermochten eine feste Begründung der Gewißheit des Heiles zu geben. Die Flucht zu dem Satze von der Erwählung Israels war keine wirkliche Lösung. Der Fromme blieb auf die Leistung seiner Frömmigkeit angewiesen und konnte im Bewußtsein ihrer Unvollkommenheit wahren Frieden nicht erlangen. Die jüdische Religion vermochte die Bedürfnisse, die im Laufe ihrer Geschichte ihr erwachsen waren, die sie selbst geschaffen hatte, nicht zu befriedigen.

Natürlich wäre es eine bedenkliche Verkennung der Situation, wenn man annehmen wollte, daß alle Juden in ihrer Religiosität sich so mit den Problemen der Heilsgewißheit abgekämpft hätten, wie IV. Esra, II. Baruch oder Paulus. Es gab zahlreiche Kreise, die völlig gleichgültig geworden waren, andere, welche ohne viel Reflexion im wesentlichen den Typus älterer jüdischer Frömmigkeit fortgesetzt vertraten. Die Konsequenz der bisherigen Geschichte aber ist in der Tat bei jenen erstgenannten Männern zu erkennen, während die andern auf halbem Wege stehen blieben. Sie mochten dabei subjektiv mehr Genuß von ihrem religiösen Heilsgut haben, aber die einmal vorhandenen Probleme forderten Lösung. Die spätere Zeit konnte ebenfalls nur entweder alle diese Fragen mit Absicht beiseite lassen, oder sich mit ungenügenden und unbefriedigenden Lösungen begnügen.

Dem gleichzeitigen Heidentum im römischen Reiche war

das Judentum freilich um ein gutes Stück voraus durch die sittliche Energie seiner ganzen Weltanschauung, die Energie seiner monotheistischen Gotteslehre, die Energie seiner messianischen Hoffnung und seines Glaubens an eine jenseitige Vergeltung. In Ethik und in Fragen der Weltanschauung hatte das Judentum der Diaspora seiner Umgebung etwas zu bieten vermocht; dagegen vermochte es natürlich nicht, das Erlösungsbedürfnis zu befriedigen, welches die heidnische Welt erfüllte und welches die volkstümlichen Naturreligionen, die Philosophie und die religiösen Mysterien unbefriedigt gelassen hatten.

Nun sehen wir aber eben in dieser Zeit aus dem Judentum eine Reihe von Schriftstellern erstehen, welche immer wieder versichern, auf alle diese quälenden Fragen die Antwort gefunden zu haben. Die neutestamentlichen Schriftsteller stammten zum größten Teile aus den Kreisen der einfachen schlichten Frömmigkeit des Volkes, einer von ihnen aber kannte als Pharisäer und Schüler Gamaliels I. alle die schwierigen Probleme, in welche die jüdische Gesetzeslehre in ihren Konsequenzen hineinführte. Und gerade bei ihm sind sie am tiefsten beantwortet, am sichersten überwunden. Auch das Neue Testament ist durchweg der Anschauung, daß Israel das erwählte Volk Gottes sei; aber hieraus folgen nicht Vorrechte, sondern verantwortungsvolle Aufgaben. Das Gericht über Israel ist nach Paulus nicht bloß Strafe für seine Sünde; es ist zugleich ein Mittel im göttlichen Heilsplan, den Völkern das Heil zuzuwenden, das durch sie wieder an Israel zurückkommt. Das Gesetz ist nach wie vor Ausdruck des göttlichen Willens; allein im Gesetz wird nunmehr der wahre Inhalt dieses Willens in seiner Reinheit erkannt und herausgestellt, die Einzelforderung auf ihre Idee zurückgeführt und dadurch das Ganze vertieft und vergeistigt. Das minderwertige Beiwerk verschwindet. Die rechtlichen Gesichtspunkte werden aus dem Verkehr Gottes mit den Menschen verwiesen. Die selbständige Bedeutung des religiösen Erlebnisses, die allumfassende Tiefe der sittlichen Forderung ist klar erkannt und ausgesprochen. Die Tiefe und Macht der menschlichen Sünde, die Gleichheit

aller Menschen vor dem absoluten Urteil Gottes, die Unfähigkeit zum Guten, wie sie dem Menschen von Natur eignet, der Kampf zwischen dem einheitlichen Reiche des Bösen und dem Reiche Gottes wird so deutlich und allgemein behauptet und vorausgesetzt, daß von irgend einer sich selbst genügenden Frömmigkeit bei Menschen nicht die Rede sein kann. Und gerade in dieser Tiefe der Sündenerkenntnis wissen die Gläubigen sich doch der göttlichen Gnade im Diesseits und Jenseits sicher zu getrösten. Sie besitzen das Bewußtsein, daß Gott sie liebe ganz unabhängig von dem äußeren Zustand, in dem sie sich befinden. In der Vergebung der Sünden haben sie ein Heilsgut, welches absolut feststeht und die Kraft zu wirklicher Erfüllung des göttlichen Willens gibt, in der Gabe des heiligen Geistes haben sie ein Pfand, welches die zukünftige Vollendung schon im Diesseits verbürgt, weil es dieselbe innerlich vorbereitet. Unumstößlich ist der Glaube, daß das Reich Gottes trotz alles Entgegenstehenden bei dem einzelnen wie in der Welt den Sieg erlangt, unüberwindlich die Kraft, mit welcher die Predigt von diesem Heil in die Welt hinausgetragen wird.

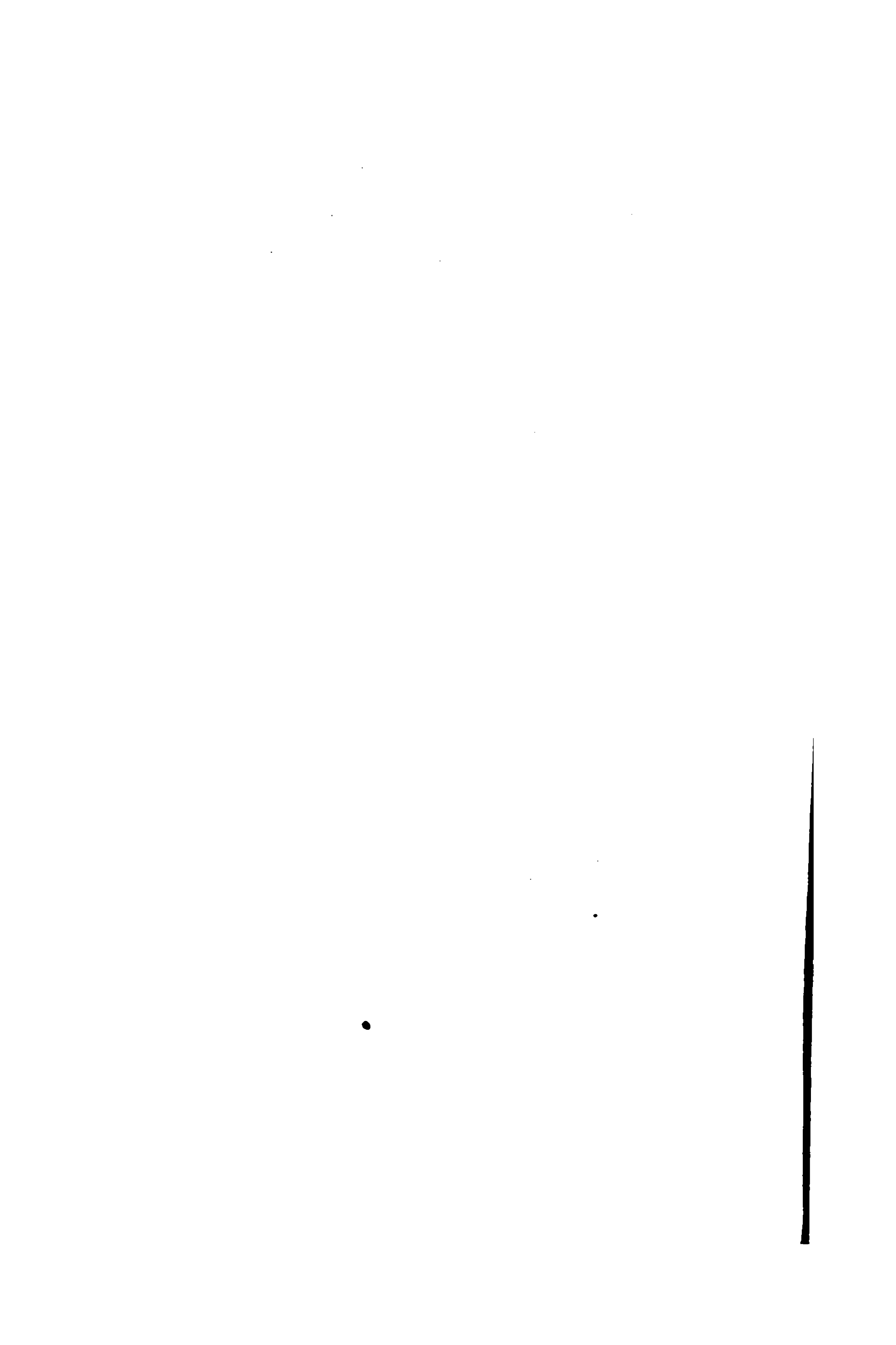
Dies alles ist geschehen durch Einen, Jesus Christus. Wie es geschehen ist, haben wir hier nicht darzustellen. Nur darauf muß noch hingewiesen werden: es handelt sich hier nicht um ein Verhältnis von bisheriger Lehre zu neuer Lehre. Was Jesus Christus gelehrt hat, empfing und empfängt seine eigentümliche Bedeutung durch das, was er gewesen ist, durch seine Person. Seine Person ist die Hauptsache; das Leben und die Kraft, die von ihr ausgegangen sind und noch immer ausgehen, erklären sich nicht aus dem Inhalt seiner Anschauungen, sondern aus der Verkörperung, die er in sich darstellt. An ihm zerschellte das bisherige Frömmigkeitsideal und jede Hoffnung, selbst etwas sein zu wollen, ging hier verloren. An ihm aber richtete sich der Sünder auch auf zur Gewißheit der göttlichen Gnade. Er lehrte nicht von der Vermittlung zwischen Gott und Menschen, sondern er ist der Mittler zwischen beiden. Er sprach nicht nur von Versöhnung, sondern er

schuf sie und verbürgte sie, er sprach nicht über Gott, sondern offenbarte in seiner Person, wie Er ist. Seine Person ist für den Gläubigen Mittelpunkt und Gegenstand des Glaubens. An ihr erlebt er noch jetzt die Tiefe seiner Sünde; in ihr besitzt er noch allezeit den Reichtum göttlicher Gnade.

Index.

(* bedeutet Anmerkung.)

Verzeichnis wichtiger Bibelstellen.




3 2044 069 575 207

